

# علم الاجتماع الديني

قائـف  
دكتور محمد أحمد يسوي  
أستاذ علم الاجتماع  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم  
الأستاذ الدكتور محمد عارف فيني  
أستاذ علم الاجتماع  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٨

دار المعرفة الجامعية  
٤ ش. بورسعيد - الإسكندرية  
٤٨٢-١٦٣ ف



علم الاجتماع الدينى



# علم الاجتماع الديني

تأليف  
دكتور محمد أحمد بيومي  
أستاذ علم الاجتماع  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

تقديم  
أستاذ الدكتور محمد عارف عيسى  
أستاذ علم الاجتماع  
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

٢٠٠٨

دار المعرفة الجامعية  
١٠ ش. مونتيفي - الإسكندرية  
٢٨٢-١٦٣١



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« فاقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها »  
« لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم .. .. »

صدق الله العظيم

( الروم : ٢٠ )





إهداء

الى . . .

زوجتي وابني احمد . . . حفظهما الله



# تقديم

بقلم

الاستاذ الدكتور محمد عاطف غيث

يتسع نطاق علم الاجتماع في السنين الاخيرة بشكل مضطرد وسريع، ولهذا يعالج موضوعات جديدة ويطرح قضايا لم تكن في الحسبان ، يوم كان الرواد الاوائل يحاولون افساح مجال له بين العلوم التي اتخذت من المنهج العلمى الاطار ومن فلسفته وخطواته ومبادئه الضوابط للتوصل الى معرفة مختلفة عن المعارف الاخرى التي غشيتها الذاتية او التي انحصرت حولها جواهر لم تنفض بعد عن نتيجة يمكن الاطمئنان لها ، ولعل هذا هو الذى جعل العلم والمشتغلين به يستمسكون بالتجريب في ظل ظروف عملية او ميدانية يمكن أن تطرح عدیدا من النتائج تكفل معاودة النظر فيها أو اختبارها تمهيدا لاستخدامها فيما يفيد الانسان . ومن المعروف أن علم الاجتماع دخل في جدل وحوار واسع النطاق لسنين طويلة لدعم مجاله وابرار امكانية معالجة مسائل المجتمع بمنظور العلم لاثراء المعرفة وتعميق الفهم الانسانى ، والتقريب بين الجماعات المختلفة والمتناقضة وتوجيه العمل الاجتماعى الى فائدة محققة يجنى ثمرتها كل البشر . ومن المحتمل أن هذا الحوار الذى اتخذ في بعض مراحل شكل الدفاع عن علم الاجتماع وعن مشروعية وضعه العلمى - وان كانت له ايجابيات نظرية ومنهجية - قد أفرط طرق الموضوعات الجديدة التي اثمرت اليها والتي

أصبحت تتناول ظواهر عديدة تتعلق بحياة المجتمع الانساني ودعائمه  
الاساسية الاقتصادية والسياسية والثقافية والمقائدية فضلا عن القضايا  
التي تتعلق بنفغال الشعوب أو استقلالها أو تنميتها أو إزالة الفسادة عن  
الفكر والفعل أو حتى الامل والتطلع .

ومن بين الموضوعات — التي مستغل قديمة وجديدة دائما — يقترب  
منها علم الاجتماع أو يعتمد ، موضوع الدين الذي يثير عديدا من وجهات  
النظر التي تمتد من الإيمان والتصوف الى العرض التاريخي والنفس ،  
الى المعالجة العلمية . وليس هناك شك في أن التصدي لدراسة الدين  
« علميا » يمكن أن تلقى نقدا متعدد الجوانب ، وأن يثير عديدا من ردود  
الافعال في دوائر مختلفة سياسية أو دينية .. الخ . ولكن الامر ينبغي  
أن يكون واضحا منذ البداية وهو أن دارس المجتمع علميا لا يدرس الدين  
من منظور دين ممي ، أو يحاول أن يحدد فترة تاريخية أو قطاعا من  
شعوب الارض ، أو يتابع تطورات قبل الاديان السماوية أو بعدها ، أو  
يقارن بين ما هو بدائي وما هو حديث ، وإنما يريد الباحث في هذا الميدان  
أن يلقي الاضواء على طبيعة التفاعل التاريخي والبنائي — بل والوظيفي  
أيضا ، التي تفصح عنها عملية الحياة في أجزاء البناء الاجتماعي وأنسخته  
المتراصة ولن يكون هذا الضوء مفيدا الا اذا أسهم في اكتشاف الدور  
الظاهر أو الباطن الذي يقوم به الدين بالفعل ، والتأثيرات المتبادلة التي  
يكتسب منها انتماءه الى وعاء واحد يضم نظاما عديدة أخرى تلعب بدور  
شك أدواراً تؤثر فيه كما تتأثر به . وفوق هذا يمكن ادراك مغالية الدين  
داخل البناء المتكامل للمجتمع ومن خلال تحليل سوسيولوجي متعمق لحركة  
التاريخ وبالتوصل الى رؤية موضوعية للمستقبل وخاصة اذا كان الامر  
يتعلق بمديد من قضايا القيم ودوافع السلوك واحراز التقدم في مجال  
إعادة بناء المجتمع ودعم الوجود الانساني وتفسير مظاهر القلق والصراع ،  
ولهم كل أبعاد الاحباط والضياع والمعاناة .

ان هذا التقديم ليس مجال مناقشة التراث العلمى عن الدين ، فهو تراث ضخم ، ولا هو يهدف الى تقديم وجهة نظر معينة ، وانما يكفى أن اشير الى أن هناك تقدما مطردا لمحاولة فهم وظيفة الدين في المجتمع منذ أن كتب ابن خلدون وميكافيللى وفلاسفة السياسة وعلماء الفقه وأصول الدين والشريعة . ومنذ أن تطورت الكتابة لتصبح أكثر تجديدا من خلال كتابات كومت ودور كايم وماركس وماكس لبيير وغيرهم ممن تأثروا بهم أو طوروا أعمالهم من المحدثين في كثير من بلاد العالم . مع أن الجهد الذي بذله الباحثون في علم الاجتماع عبر تاريخه ، جهد مهم وخلاق في كثير من جوانبه ، الا أن المجال لازال مفتوحا والطريق لازال طويلا لدعم صلة المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين بالاطار الاوسع للنظرية في علم الاجتماع فضلا عن اقامة الجسور بين هذا المدخل وتراث علوم المجتمع الأخرى ونتائج البحث فيها .

ولكن اذا كان الامر يتطلب هنا أن نحدد العلاقات على الطريق وخاصة في الموقف الراهن لعلم الاجتماع من موضوعاته الجديدة أو المتجددة بلغائه من الملائم الا نعمن في تجزئته هذه الموضوعات وبمشرتها ، وهو أمر قد لا يرضى عنه كثيرون من « أهل الصنعة » لأن النتيجة في اعتقادي حتى في المدى القصير ستعكس على قضية الفهم الشمولى الضرورى والتحليل التاريخى المتكامل ، مما لا بد أن يسفر عن غياب الرؤية المستقبلية ، خاصة وأن علم الاجتماع مطالب اليوم ، أكثر من أى وقت مضى ، أن يدرس وأن يبحث ليقدم بين ما يقدمه نتائج تفيد الانسان فتحل بعض مشاكله أو تجاب بعض تساؤلاته بنجاح وبأمانة . هذا معنى في تقديرى أحد أمرين ، اما أن يتطور علم الاجتماع الدينى ليستوعب كل ما اتصل بالعقائد والممارسات والتنظيمات والقيم والضوابط والايديولوجيات — حتى لا تتعدد لمبروع علم الاجتماع التى يمكن أن تتناول موضوعا أو أكثر منها . أو

ينزوى أو يدخل في صراع لاهوتى يباعد بينه وبين أثراء المعرفة أو افادة المجتمع ، واما أن يصطلح على أن يصبح مبحثا مهما من مباحث الثقافة والتنظيم حيث يحتفل أن يدرس وأن تجرى الابحاث فيه بشكل غير متحرر من القيم التى يعتمد عليها الوجود الانسانى والتى تطرحها حركة التاريخ .

وقد جسم الدكتور بيومى هذه القضية من جانبه ، وتحمل مسؤولية السير الامين والشجاع لدعم معالم الاجتماع الدينى وخاصة في مصر والعالم العربى واخرجه « بصورة غير تقليدية » من الاسوار التى كانت تمرق مسيرته نحو الاكتمال كفرع من فروع علم الاجتماع النامية التى يكتب لها الدعم والاستمرار والانطلاق من الاطار والافكار والمفاهيم التى طرحها . ومما يميز ما كتبه الدكتور بيومى ويعطيه مذاقا خاصا أنه عاش الموضوع وكاد أن يفنى في سبيله بمستقبله العلمى .

ولست أبالغ حين أقول ، ان الدكتور بيومى قد عرض موضوعات كتبه القيم بالمقدرة والعمق والفهم الذى يميز ويشير الى « عمارة » سنين طويلة من الملمنة ومحاولة الخلق والابتكار ، وليس هناك شك في أن المدارس العربى والمثقف سوف يجد معلومات مهمة يحتاجها بالفعل في الفصل الاول والفصل الثانى عن موقف علم الاجتماع من الدراسة العلمية للدين ومداخل رواد هذا العلم لقضايا الدين ، هذا وسوف يكون ، ومما تجدر الاشارة اليه أن موقف الدكتور بيومى وتحليله للفروق النظرية والمنهجية بين مدخل علم الاجتماع ومداخل دراسات أو معارف أخرى لا طرحه من قضايا « الدين » يعتبر من الاعمال البديعة وخاصة عندما يحال القضايا الرئيسية ويحدد مجالات البحث وينظر من خلال استعراضه للبنائية الوظيفية .

ان الفصل السابع عن الدين وأشكال المجتمعات ، فصل بارز في هذا الكتاب لانه غطى كل ما يتطلع اليه القارئ من خلال نظرة مقارنة وتحليل بنائى وظيفى خاصة وأن ذلك كان أمرا ضروريا ومقدمة لا مفر منها لاستعراض مسألة التنظيم والسلطة الدينية والتجربة الدينية في حد ذاتها وما تسفر عنه على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع ، وهذا مكن الدكتور بيومى في نهاية الامر من تحليل الدور الايجابى أو السلبى للدين في عملية التغير الاجتماعى .

« علم الاجتماع الدينى » الذى ألفه الدكتور بيومى مرجع مهم وبارز ، وغير مسبوق بهذه الصورة عند الناطقين بالعربية ، وسيظل لفترة طويلة يثرى نمو علم الاجتماع في مجرى ويدعم نموه ، ويبتغ آفاقا جديدة للدارسين ، والكتاب يقف شامخا مع كتب أخرى أخرجها أعفاء هيئة التدريس بقسم الاجتماع بجامعة الاسكندرية في السنين الاخيرة ، تمتح كل منها مجالا وهدد معالم طريق جديد .

سبتمبر ١٩٨١

د . عاطف غيث





# مقدمة

## الطبعة الثانية

الدين هو جوهر التجربة الانسانية ، والذين يتشككون في هذه الحقيقة انما يعتمدون على نظرية الانسان ، ويتأفلون الدور البناء الذى يلعبه - وما زال يلعبه - الدين في تاريخ المجتمعات الانسانية . ولقد بات واضحا بان الدين ، في مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الاسلامى خاصة ، هو المفتاح الرئيسى لكل عمليات التحديث والتنمية . فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بان أى نموذج للتنمية أو التحديث ما لم يكن متشبا مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل ، ولهذا يتبنى منظري علوم المجتمع اتجاهات جديدة مثل « التحديث من الداخل » أو « تعبئة القيم الدينية » حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث أحداث التغير المطلوب . كل هذا يبين بوضوح انه لا يمكن اغفال الدور الذى يلعبه الدين في مجتمعات العالم الثالث .

ولقد دفعنى لاجراء هذه الطبعة هو نفاذ الطبعة الاولى من هذا الكتاب نظرا للاهتمام المتزايد للدوائر الاكاديمية والتعليمية في العالم العربى والاسلامى ، ولهذا كان على أن أقدم هذا العمل في صورة لائقة به من حيث الطباعة وسهولة العرض وتصحيح ما علق به من اخطاء . ونحن نكرر مرة أخرى بان هذا الكتاب وضع لكل من الباحث في علوم المجتمع والمهتم ببيان دور الدين في الحياة الاجتماعية ، كذلك المصلح الاجتماعى الذى يحاول إعادة بناء الانسان العربى وفقا للقيم الدينية التى تشكل الهوية الحضارية للمجتمع العربى والاسلامى ، ايضا فان المهتمين بحركات الشباب لابد وأن يكونوا على دراية كافية بقوة الدافع الدينى

وكيفية توجيهه للبناء والتكامل سواء على المستوى الفردي أو المجتمعى .  
ونؤكد هنا بأن المجال - أعنى علم الاجتماع الدينى - ما زال خصباً ،  
ويحتاج الى الكثير من الدراسات والبحوث الجادة حتى تكون لدينا دراسة  
علمية للظواهر الحديثة المحيطة بنا .

واننى انتهز هذه الفرصة لأقدم خالص شكرى لاساتذتى اعضاء لجنة  
جوائز الدولة التشجيعية والتي قررت ترشيح هذا العمل لهذه الجائزة  
واننى ارحب بكل نقد بناء لكل ما يتعلق بقضايا هذا العمل . ولا يفوتنى  
ان اتوجه بخالص الشكر للاستاذ / حمدى على أحمد الباحث بالقسم ،  
والاستاذ صابر عبد الكريم صاحب دار المعرفة الجامعية لمتابعتهم  
اجراءات الطباعة والنشر .

والله اسأل أن اكون بهذا قد قدمت عملاً نافعا ،

فهو نعم المولى ونعم النصير ،

المؤلف

١٩٨٥

نابذة بين فروع علم اجتماع ، فقد نذر الى اندين ، تحت تأثير الواسعية ، على أنه لاهت وباعتباره أمر من الأمور المبررة . وأعقد البعض أن الدين لا يمكن دراسته أو وصفه أو تحديده . وإلى الاهتمام بدراسة الدين لم يتطور الا بعد ازدياد القلق في المجتمع الصناعي والذي نجم عن البنى الاجتماعية والفوضى التي عمت المجتمع . وتعامل كثيرون عن العلاقة بين هذا الوضع في المجتمع وضعف دور الدين فيه . وشهدت الدراسات السوسيولوجية ، بعد الحرب العالمية الثانية ، اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والافكار والمعاني الذاتية والاديان التي كانت من الموضوعات المهمة في البحث السوسيولوجي . وفي السنوات الأخيرة ظهر ميدان جديد ، له طريقة جديدة في دراسة الظاهرة الدينية . فالتساؤلات عما هو جديد حول هذا الادعاء ، وكيف يتفق الباحث أو يختلف في هذا المجال عن زملائه في العلوم الأخرى — تشكل موضوع العلم الجديد — أعنى علم الاجتماع الديني .

لقد أمضيت أكثر من عشر سنوات طالبا وقارئا وباحثا ومحاضرا في ميدان علم الاجتماع الديني . ودفعني الى اخراج هذا الكتاب عدة أمور ، أولا ، أنه لا يوجد ، إلى حد علمي ، كتاب باللغة العربية يحاول دراسة الدين من المنظور السوسيولوجي البحت . فالكثافات القليلة التي صدرت في هذا المجال تميزت بالطابع التاريخي فكانت دراسات تاريخية أو أنثروبولوجية . اعتمد معظمها على الفكر الاجتماعي الفرنسي في الربع الأول من هذا القرن . ولا شك أن هناك اختلافا واضحا بين علم الاجتماع الديني والدراسات التاريخية أو الأنثروبولوجية للدين . هذا في الوقت الذي لا بد من الإشارة الى أن هناك عديدا من التطورات الهامة التي أثرت مجال علم الاجتماع الديني بعد إسهامات دور كيم ومدرسته . ثانيا ، ندرة الكتب العلمية المتخصصة عن الدين ، وقد يرجع هذا الى ما

اسميه « التابوه الثقافى » . فالدين والسياسة والجنس من الموضوعات الشائكة التى لا يتوفى على دراستها كثير من الباحثين نظرا لانها قد تمس خصوصيات الانسان أو أهمها تتطلب الاستئذان من جهات معينة قبل الشروع فى دراستها . ثالثا ، هناك عديد من أعمال اللاهوتية التى قد ننشر تحت اسم الدين . فالأعمال الدفاعية عن العقائد لها وظيفة أخرى . ولكنها تبتمد فى منهجها وتحليلها عن الدراسة العلمية للدين . رابعا ، تميز علم الاجتماع الدينى فى الغرب بمصبة مسيحية ، وقد حاولت هنا أن أقدم الدراسة السوسولوجية للدين عامة ، دون أن تكون مستمدة من أحد الأديان وذلك كمحاولة لتخليص علم الاجتماع الدينى مما لحقه من تأثيرات دينية محددة أو أيحيولوجية . وأخيرا ، فأننى رأيت أن أوضح دور الدين فى المجتمع خاصة وأننا نعيش فى مجتمعات شرقية يمارس الدين فيها تأثيرا كبير اعلى معظم الانظمة الاجتماعية ومازال يعتبر الموجه الاولى لسلوك الافراد . فحراسة دور الدين لها جانبها التطبيقى ، ولا شك فى أن رجل الدين ، وعالم السياسة والاقتصاد والمهتمين بالشباب يريدون معرفة الكثير عن علاقة الدين بالتغيرات الغربية والاتجاهات العلمانية وموقف الدين من المشاكل التى تواجه الشباب ، والحركات السياسية التى تتحدث فياداتها بأسم الدين . فغيباب التحليل العلمى لكل هذا يعنى الجهل بقوة الدافع الدينى وأثره فى الجماعات والافراد وما قد ينطوى عليه من قوة بناءة أو مدمرة للنظام .

ومن ناحية أخرى ، قصدت بهذا العمل ، أن أرد على تلك المحاولات التى تبذل لاقامة علاقة بين الاصول الدينية للفكر الاسلامى وبين النظريات العلمية سواء فى مجال الطبيعة أو العلوم الاجتماعية . وقد أخذت هذه المحاولات أسماء عديدة مثل « علم الاجتماع الاسلامى » ، أو « علم الاجتماع القرأنى » ، أو « علم الاقتصاد الاسلامى » الخ . وأيا

كان الهدف من وراء هذه المحاولات فلا أدري كيف غاب ادراك الهدف الحقيقي من القرآن والسنة . فالقرآن الكريم ليس مرجعا في علم الاجتماع أو الطبيعة أو الفلك أو علم النفس . ولكنه رسالة دينية تحتوي على فلسفة عامة لما يجب أن يكون عليه السلوك الانساني ، وبعض الآيات والدلائل التي تشير الى « الحقيقة العليا » التي يتفاعل معها الانسان . كذلك فان السنة النبوية الشريفة هي محاولة نموذجية لترجمة القواعد والمعايير القرآنية الى أفعال بشرية يحتذى بها . زد على ذلك أن الذين قد تدفعهم الغيرة الدينية للخوض في هذه المحاولات لابد وأن يكونوا على دراية كافية بالفكر الاسلامي ، ومصادره وتطوره ، وأن يكونوا على معرفة واسعة ودقيقة بالعلوم الحديثة التي يريدون تأصيلها في مصادر الفكر الاسلامي .

لهذا قصدنا أن نبين في هذا الكتاب ، أن مهمة عالم الاجتماع ليست في دراسة النصوص الدينية في حد ذاتها ، فعالم الاجتماع الديني يهتم بصفة أساسية بالوظائف الاجتماعية التي تؤديها هذه النصوص في بلورة أو تشكيل حياة الناس وكيفية اختلافهم في فهم هذه النصوص باختلاف ظروفهم الاجتماعية . فلو أراد عالم الاجتماع الديني أن يقوم بدراسة عن الظواهر الدينية في الاسلام ، فانه قد يهتم بالدرجة الاولى بما طرأ على الفكر الاسلامي من تغير وتطور في فهمه للنص الديني ، أو بمعنى آخر ، كيف عالج الفكر الاسلامي مشاكل مثل التغير ، الصراع ، الفساد ، والقوة ... الخ . فضلا عن ذلك ، لا يستطيع عالم الاجتماع الديني في دراسته للفكر الاسلامي أن يهتم بدراسة الأصول الدينية متجاهلا المحاولات التي تبذل لتطبيق القواعد والمعايير التي ينادي بها . ولا شك ان دراسة الجانب الانساني من التشريع الاسلامي المتمثل في الاجماع والقياس أقرب الى الفهم السوسيولوجي خاصة في معرفة محاولات

التعديل ، والاقتراب والابتماد عن النموذج المثالي للإسلام . فعالم الاجتماع الدينى ، اذن ، يميز بين الإسلام كظام معيارى ، كما هو موجود فى القرآن والسنة ، والإسلام بمعناه الامبيريقى أو الاجتماعى المتضمن فى ثقافة المجتمع والمتخلل لبنائه . ان علم الاجتماع الدينى يشكل مجالا أوسع من أن يكون اسلاميا أو مسيحيا أو يهوديا أو بوذيا أو بدائيا . فكل الظواهر الدينية فى ثباتها وتغيرها والمستمدة من هذه الاديان تمثل مادة علمية لعالم الاجتماع الدينى يطلها أو يستخدمها فى المقارنة دون أية محاولة لمعنوتها حسب الدين المستمدة منه ، والا أصبح علم الاجتماع ضربه من اللاهوت .

اننا لم نقصد من هذا الكتاب تغطية كل التفاصيل المتصلة بميدان علم الاجتماع الدينى ، ولكن كان هدفنا الاساسى هو تحديد مجال علم الاجتماع الدينى كميدان للبحث السوسيولوجى . وليس لنا هنا الا أن نردد ما قاله ابن خلدون : « فان كنت قد استوفيت مسائله وميزته عن سائر المصنّعات انظاره وانحاءه ، فتوفيق من الله وهداية ، وان فاتت شئ . فعحصائه واشتبّهت بغيره . مسائله فللناظر المحقّة أسلاحه ، ولى الفضل لائى نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدى بنوره من يشاء » .

# الفصل الأول

الدراسة العلمية للدين





## الدراسة العلمية للدين

- ١ - تمهيد .
- ٢ - علم الدين .
- ٣ - الدراسة العلمية للدين :
  - أ ( التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين .
  - ب ( الدراسات الحديثة .
  - ج ( اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية .
  - د ( مشكلة الفهم التكامل للدين .
  - هـ ( مداخل دراسة الدين .
- ٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي :
  - أ ( سوسيولوجية الظاهرة الدينية .
  - ب ( علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الديني .
  - ج ( الاسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين .
- ٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني :
  - أ ( اهتمام عالم الاجتماع بالدين .
  - ب ( المدخل السوسيولوجي لدراسة الدين .
  - ج ( دعوى علم الاجتماع الديني .
  - د ( علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الاخرى .
- ٦ - خاتمة .



## ١ - تمهيد :

الحق أن مكانة دراسة الدين في العلوم الاجتماعية أمر مللت للنظر .  
فهناك هجـوم وتأييد أيديولوجي . وكلاهما تحت اسم علم الدين  
Science of religion وقد أدى هذا ، بلا شك ، الى وجود نظريات كبرى  
وهامة في هذا الميدان ، فعلى الرغم من وجود كم هائل من الدراسات  
الوصفية الا أن هناك ميادين أخرى لم يطررها البحث بعد والاساس في  
أى علم هو اختبار الافتراضات النظرية العامة عن طريق الملاحظة  
المضبوطة . وهذا ما لا نجد له تأكيد في علم الدين<sup>(١)</sup> ولحسن الحظ فإن  
هذا الوضع قد بدأ يتغير ، فعلى أوروبا وأمريكا بدأت الدراسة العلمية  
للدين Scientific Study of religion تحظى بتعميد واسع خاصة بعد  
الحرب العالمية الثانية . فقد حلت المقارنات الدقيقة محل التعميمات  
السطحية عن الانظمة والسلوك الدينى ، اذ اعترف بالحاجة الماسة  
لتقدير التنوع في الطبقة والتعليم والعوامل الاجتماعية الأخرى قبل  
اصدار تعميمات عن تأثير الدين أو التأثيرات التى تحدث للانظمة الدينية  
ولهذا فقد ظهر عديد من المجلات والدوريات العلمية لنشر نتائج الأبحاث  
الخاصة بالدين والسلوك الدينى .

ويرجع بعض الباحثين تأخر الدراسة العلمية للدين الى أن الدين يمثل  
الجانب « المقدس » في حياة الأفراد والمجتمعات ، وقد أضفى هذا على  
الدين نوعاً من السمو جعله بمعزل عن التفكير والبحث العلمى . بالإضافة

---

(1) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. N. Y. :  
The Macmillan Company, 1963. p. 7.

الى أن فكرة « الالهية » كانت المائق الذى وقف أمام البحث في حقيقة الدين • ان فكرة وجود موجود يختلف في وجوده عن غيره من الموجودات، وتتجه اليه الموجودات ... كانت هذه الفكرة دائما تتقف حائلا دون البحث في حقيقة الدين وفي مقارنة مختلف « صوره وفي تعبيره عن حياة الجماعة وفي تطوره مع تطوره » (٢) .

وسوف نحاول في هذا الفصل لتعرف على تطور الدراسة العلمية للدين ، وسوف نبين كذلك ، كيف أصبح الدين موضوعا للبحث للسوسيولوجي ، ودعوى علم الاجتماع الديني كمدخل متميز لدراسة الظاهرة الدينية .

---

(٢) النشار ، (على سامي) ، نشأة الدين : النظريات للتطورية والمؤلهة • الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ، ١٩٣٩ - ص ٩ .

## ٢ - علم الدين :

ليس المقصود من علم الدين Science of religion ، كما يذهب هانز جاكوبن اسكوبس Hans - Joachin Schopes - أنه علم اللاهوت Thology أو مشتقاته . على العكس من ذلك ، فعلم الدين هو ذلك العلم المستقل كلية عن اللاهوت ويهدف الى الدراسة الموضوعية للدين . ويتفرع هذا العلم ، كما يدعى اسكوبس الى فرعين : التاريخ العام للاديان general history of religion وما يسمى بالدين المقارن Comparative ويتناول تاريخ الاديان نمو وتطور اديان تاريخية معينة ويدرس مراحل هذا التطور ويحاول أن يفسر كيف أن هذه المراحل ما هي الا انبثاقات من مبطلات كل عقيدة ، كما تحتوى الدراسة الخاصة بتاريخ الاديان ، التطور النفسى لاجتمعات دينية خاصة ، وتناقش كذلك المسائل الخاصة بالمعقيدة والشعائر والمؤسسين ، والدراسة فى كل ذلك تركز على الحقائق Facts كما هي فى هذه الاديان <sup>(١)</sup> .

أما بالنسبة للدين المقارن ، فإن الاهتمام يتركز حول تحليل أنواع مختلفة من التجربة الدينية ، وذلك بمقارنة الاديان لمعرفة التطورات النمطية والسمات المميزة والقوانين المتبعة . وقبل أن يقرر الباحث الاساسيات المحددة لمختلف الجوانب فى الدين . فإنه مطالب بتحديد السمات الرئيسية فى الاديان التاريخية . وبكلمات أخرى ، نقول أن علم

---

(1) Schopes, Hans-Joachin, *The Religion of Mankind : Their Origin and Development*. Trans. by R. and C. Winston. New York : Doubleday, & Company, Inc., 1968. p. 3.

الدين المقارن أو الفينومينولوجيا الدينية Religious Phenomenology  
يهتم بالدراسات المقارنة في الأديان المختلفة ، بينما يهتم تاريخ الأديان  
بالمسائل التاريخية ، وبينما يهتم تاريخ الأديان في بحثه لفترات تاريخية  
مميّنة بالكشف عن الاتجاه الروحي لكل دين وخصيصة المتميزة والثابتة ،  
هناك الدين المقارن يهتم بإبراز المراحل العامة أو العناصر الشائعة في  
الأديان المختلفة .

ويرى اسكويس أن علم الاجتماع الديني ، وعلم النفس الديني ،  
وفلسفة الدين من العلوم المساعدة لعلم الدين . فعلم اجتماع الدين  
يتناول أشكال المجتمعات الدينية وتأثير الأشكال الاجتماعية على تطور  
الدين . ويهتم علم النفس الديني ، بما يحدث في النفس في مجرى  
التجربة الدينية . وأخيرا تهتم فلسفة الدين بتحديد مكان ووظيفة الدين  
في الوجود والمعرفة الإنسانية ككل (٢) .

ولعل الاختلاف الرئيسي بين علم اللاهوت وعلم الدين ، هو أن الدين  
يعتمد أساسا على الحقائق ، بينما يهتم علم اللاهوت بوضع القواعد ،  
ويحاول الإجابة على المسائل المطلقة ومسائل الحقيقة . فاللاهوت ليس  
بحث عن المعرفة ، ولكنه السعي وراء المعرفة من أجل مصالح دينية .  
فاللاهوت يعتمد دائما على المذهب الديني في الفرقة ولهذا يتبنى معتقدها  
الديني كمطلق له . بمعنى آخر أن اللاهوت يعتمد على طبيعة الدين كما  
قرر في العقيدة بينما يهتم علم الدين بمسائل أخرى قد تكون بعيدة عن  
سلطة الدين ورجاله . فالدين بالنسبة لمؤرخي الأديان « ليس تعبيراً عن  
الوحي الذي يدعى التميز . فهو مؤرخ الدين قد يتخذ الوحي كموضوع

---

(2) Schopes, *op. cit.*, PP. 3—4.

شرعى البحث «<sup>(٣)</sup> . وليس هدف علم الدين هو مجرد وصف وتفسير الحقائق ولكنه يحاول أن يبين كيف أن الحقائق تتبع من مصدر أساسى لتشكل التجربة الدينية ، التى يهتم بها تاريخ الاديان .

ويعتبر دلتى Wilhelm Dilthy ( ١٨٣٣ - ١٩١١ ) من أوائل الفلاسفة الالمان الذين حاولوا تطوير علم تاريخ الاديان كعلم مستقل عن اللاهوت ، وكجزء من تاريخ الافكار ، ويقترح دلتى أن المنهج المستخدم فى التاريخ الدينى هو نفسه المنهج المستخدم فى التاريخ ؛ ويطالب الباحث بمحاولة تلهم الظاهرة الدينية بوضوح دون تدخل من الباحث . وفى هذا الصدد يقول : « لا يعنى فهم ( الظاهرة الدينية ) أن نعكس معاييرنا الخاصة بالتقييم على موضوع الدراسة ، بل على العكس فإن الانشاء التى نخبرها هى التى تعطينا المفاتيح الخاصة بفهمها . وذلك من خلال مصطلحاتها الخاصة بها »<sup>(٤)</sup> .

وبالنسبة لملاقة علم الاجتماع الدينى باللاهوت ، يذهب برجر Peter L. Berger الى أن هناك اعتقاداً ما زال سائداً بين رجال اللاهوت مؤداه أن عالم الاجتماع يثير أسئلة ، والذى ينبغى أن يجيب عليها ، زميله اللاهوتى . هذا الاعتقاد فى رأى برجر يجب رفضه كلية ، وذلك لانه قائم على أساس منهجى خاطئ ، وهو أن الاسئلة التى تظهر داخل اطار مرجى لعلم أمبريقى لا يمكن أن يجاب عليها داخل اطار مرجى لعلم معيارى فالمسائل التى تنثار من النظرية السوسيولوجية ينبغى أن يجاب عليها من خلال هذه النظرية . وهذا لا ينفى حقيقة أن بعض المداخل السوسيولوجية قد تفيد اللاهوتى فى عمله<sup>(٥)</sup> .

(3) Schopes, op. cit., P. 4.

(4) Qouted in Schoeps, H., J., op. cit., P. 5.

(5) Berger, Peter, L., *The Sacred Canopy: Elements of* =

ويتبنى برجر مدخلا ماركسيا في فهمه للدين . فالمدخل الاساسى فى النظرية السوسيولوجية للدين ، كما يؤكد برجر ، ينظر الى الدين على أنه تصور انساني نابع من بعض الابنية السفلى فى التاريخ الانسانى . وهذا المدخل السوسيولوجى ينظر الى الدين تارة على أنه مفيد لانه يحمى الانسان من الشذوذ وتارة أخرى على أنه ضار لانه يعزل الانسان عن العالم الناجم من أنشطته . وهذا التقييم للدين يجب أن يكون بعيدا عن التحليل النظرى الذى ينظر اليه سواء على أنه ناموس أو باعتباره وعى زائف ، هذا التحليل داخل هذا الاطار المرجعى متحرراً من القيمة لكل من هذين "بين للدين"<sup>(٦)</sup> ويرفض برجر احتمال قيام علم لاهوت امبريقى empirical theology وذلك للاستحالة من الناحية المنهجية . ولكن اذا تقدم اللاهوت فى علاقة تبادلية مع كل ما يقال عن الانسان امبريقيا ، فان هذا يفتح الباب أمام حوار فكرى مفيد بين كل من اللاهوت وعلم الاجتماع ، ويتطلب ذلك درجة عالية من الانفتاح الفكرى لكل منها<sup>(٧)</sup> .

---

=a *Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday & Company, Inc. 1969. PP. 179—180.

(6) *Ibid.*, PP. 180—184.

(7) *Ibid.*, P. 185.



### ٣ - الدراسات العلمية للدين :

#### ( ١ ) التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين :

ليس هناك مجالاً للشك في أن الدراسة العلمية للاديان قد بدأت منذ القرن الماضي مع كتابات العالم الالماني ماكس ميللر Max Muller (١) . وقد تميزت هذه المرحلة من الدراسة بالحماس الاصيل والرغبة الصادقة لفهم الاديان الاخرى وامترح كل هذا بقدر من الاهتمام التأملى ولقد حظى علم الاساطير Mythology من بين الاشكال المختلفة المعبرة عن التجربة الدينية باهتمام خاص ، وتميزت دراسات اللغة والتاريخ والفلسفة في هذه المرحلة بأنها كانت مختلفة مع بعضها البعض بينما كان هناك انحصار ليدان اللاهوت . وقد استخدمت لفظة « علم الدين » Science of religion ( وأصلها الالماني Religionswissenschaft ) لتعبر عن استقلال وانفصال هذا العلم الجديد عن كل من فلسفة الدين واللاهوت . قد روج مؤرخو الاديان شهرتهم كمكتشفين لمنهج جديد يرجى منه الكثير في مجال دراسة الاديان . وأهم ما يميز هذه المرحلة العلمية أن كل باحث كان هدفه الاساسى اكتشاف النظائر ، كما كانت هناك

---

(١) نشر ماكس ميللر عام ١٨٥٠ كتابه عن علم الاساطير القنبارن *Comparative Mythology* ، وفي عام ١٨٧٠ نشر كتابه الهام المقامة لعلم الاديان *The Introduction to the Science of Religions* ، وقد تابع ذلك بنشر محاضراته في سنة ١٨٧٨ عن اصل ونمو الدين مع لشارة ليضاحية لاديان الهند :

Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of India.

رغبه قويه لاستخدام المصادر المتحده في الكتب المقدسه والتي كتب فيها الكثيرون عن التراث الدينى لمختلف القبائل والامم والشعوب، يعتبر نشر كتاب «الكتب المقدسه للشرق» *The Sacred Books of the East* في (١٨٩٧) قمة انجهد المجدول في هذا العلم الجديد .

ويرى فاخ Wach <sup>(٢)</sup> أن المحاضرات التي ألقاها العالم الهولندي تيليه Tiele في الفترة ١٨٩٦ - ١٨٩٨ والتي نشرها تحت عنوان أسس علم الدين *Elements of the Science of Religion* (١٨٩٩) ، تعد بمثابة تحول من المرحلة الأولى الى مرحلة أخرى في تطور الدراسة العلمية للدين <sup>(٣)</sup> على الرغم من أن العنصر التأملى ما زال واضحاً في فكر التطور ليس في تاريخ الأديان فقط ، بل أيضاً في الفولكلور وعلم الاجتماع وعلم النفس - هذه العلوم الثلاثة التي تساهم مساهمة أساسية في الدراسة العلمية للدين <sup>(٤)</sup> . وقد تميزت هذه المرحلة الثانية بالاهتمام

---

(2) Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religion*. (ed.) by J. M. Kitagawa. New York : Colombia University press 1958.

نظر أيضاً :

(A) Hioydon, A. E., "History of Religion", in G. B. Smith, (ed.) *Religious Thought in the Last Quarter Century*. Chicago: University of Chicago press, 1927.

(B) Jorden, L., H., *Comparative Religion : its Genesis and Growth*. T. and T. clark, 1905.

(3) Wach, J., *op. cit.*, p. 4.

(٤) تعتبر أعمال تيلور Tylor عن *Primitive Culture* (١٨٧١) ، ولميل دوركايم *The Elementary forms of Religious Life* (١٩٠٦) ونفوت W. Wundt عن *Volkerpsychologie* (١٩٠٦) من أهم الأمثلة التي تشير الى تطبيق للنظرة التطورية على دراسة الدين .

بالدراسات اللغوية والتاريخية التي أخذت الطابع الوصفي ، فقد حل الوصف description محل التقييم Evaluation . وبدأ تفسر المعايير norms والقيم values تاريخيا ونفسيا واجتماعيا . ولقد بذلت مساهمات هامة في سبيل فحص أديان الانسان القديم منها والحديث وأخذ التخصص في التطور بدرجة عالية ، وأصبحت الموضوعية مطلبا اسمى . كما بذلت محاولات هامة في دراسة الاصول origins الخاصة بكل دين . وإذا كان الخطأ الذي وقعت فيه المرحلة الاولى هو اعمال التفاصيل ، فإن خطأ المرحلة الثانية هو اعطاء تقدير أكبر للتفاصيل ، وكذلك إذا كان علماء المرحلة الاولى قد انهمكوا في البحث عن النظائر من أجل تحقيق اكتشافات جديدة ، فإن علماء المرحلة الثانية كانوا أكثر ميلا للتغاضي عن الاختلافات من أجل التشابهات<sup>(٥)</sup> .

ومع الحرب العالمية الأولى حدثت تطورات هامة في دراسة الأديان ، فقد انتهى عصر النزعة التاريخية histroianism ، رغم أن الدراسات اللغوية والتاريخية والنقدية استمرت ، وبدأت المناهج الوضعية تأخذ مكانها في مجالات متعددة . ويعتبر ارنست تورليتشي Ernest Troeltsch

= انظر :

Wach, J., *op. cit.*, P. 4.

(٥) لعل من أهم علماء هذه المرحلة Ernest Renan واعمال اتباعه خاصة Norden, Wissowa, Reitzenstein, Dielerich فاعمال هؤلاء كانت محصورة في الأديان الكلاسيكية لليونان والرومان والشرق الأدنى . وفي الأنثروبولوجيا فإن أعمال كل من Boas , Frazer ، قد تأبعت نفس الاتجاه لفكري لهذه المرحلة . وتمثل أعمال Barrows , Worren , Clarke Toy, G. F. Moore المساهمات الأمريكية في هذه المرحلة من الدراسات الحديثة .

انظر :

Wach, J., *op. cit.*, PP. 5, 151.

أحد الرواد في هذا المجال . فالتيار التاريخي الذي تذوب فيه كل ظاهرة لا يمكن أن يقدم المعايير للاعتقاد والفعل ، والحياة بدون هذه المعايير لا تساوى شيئاً . وقد عبر نيتشه Nietzsche عن هذا الاتجاه في كتاباته المبكرة عام ١٨٧٣<sup>(٦)</sup> .

ومع بداية القرن العشرين نجد أن الفلسفة واللاهوت اللذان انحصرا في المعرفة أو البحث التاريخي : قد بدأ يستعيدان مكانتهما مرة ثانية . ولا شك أن بداية المرحلة الثالثة في الدراسة العلمية للدين كانت مرتبطة بفلسفة "كانطيين المحدثين neo-Kantians ، وفلسفة برجسون Bergson والفنومينولوجيين Phenomenologists ، وفي الفكر الكاثوليكي فان هيجل Van Hugel وشيلر Scheler ، وفي اللاهوت البروتستانتي في أعمال سودربلوم Soderblom ، بارث Barth وأتو R. Otto . ولقد تميزت هذه المرحلة بثلاث خصائص رئيسية هي : أولاً ، الرغبة في التغلب على عيوب التخصص والتقسيم المصطنع بواسطة النظرة الكلية المتكاملة ، ثانياً : الرغبة في النفاذ بعمق في طبيعة التجربة الدينية ، ثالثاً : تفسير المشاكل التي لها طبيعة معرفية وميتافيزيقية خالصة<sup>(٧)</sup> .

وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر في بعض الدوائر رد فعل حاد ضد الاتجاه الوضعي السائد . فكثير من المفكرين رأوا أن نتائج أعمال الجيل السابق يجب الاحتفاظ بها ، كذلك فإن الأساس الذي يجب أن ترتكز عليه الدراسات المفيدة لمقارنة الأديان هي الدراسات التاريخية واللغويات ، أو بمعنى آخر الدراسات النقدية ، ويعتبر عمل رودلف أتو Rudolf Otto

---

(6) Wach, J., *op. cit.*, P. 5.

(7) *Ibid.*, P. 5.

أهم ما يميز المرحلة الثالثة من الدراسة العلمية للاديان<sup>(٨)</sup> . ولقد ألقت دراسته تأكيداً أساسياً على السمة الموضوعية للحقيقة العليا Ultimate reality ، وبهذا فندت ورفضت كل النظريات الذاتية والنامضة والرافضة للدين . ومن ناحية أخرى نجد أعمال فان هيجل Van Hugel ووب Webb تؤكد على الجانب اللا عقلى فى الدين دون أهمال لقيمة البحث العقلى مع استبعاد النظريات الفكرية والمدرسية . وبالرغم من أن هذا قد يؤدي إلى القضاء على التشابه ، إلا أن ما هو غير متشابه ومحدد وذاتى - كل هذا لم يهمل ، ولكنه الغنى التماثل السطحي والتعاقب الذى قد ينحو إليه مؤرخو الأديان<sup>(٩)</sup> . ولقد كان هناك تعاوناً عالمياً بين علماء أوروبا وآسيا وأمريكا فى كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث التى قدمناها . ولا شك أن مسحا تاريخياً لتطور الدراسات المقارنة فى الدين فى أعمال Jordon Masson - oursel, Widengren, Mensching, Puech تظهر بوضوح مدى هذا التعاون . ولقد ساهم العديد من الباحثين الآسيويين فى تقديم دراسات متكاملة عن الإسلام والهندوسية والبوذية وأديان الصين . بالإضافة إلى أن علماء الغرب بدأوا يدركون بشدة الحاجة لتلقى المساعدة من الآخرين الذين نموا فى تراث دينى مخالف ، وذلك من أجل أن يقدموا بأمانة معنى meaning للظاهرة محل الدراسة . ولقد كانت الطرق النقدية الغربية لدراسة الدين هى السائدة ، ولا شك أن استخدامهما من جانب العلماء الشرقيين قد أدى إلى إسهامات هامة فى هذا المجال .

(٨) انظر :

Otto, R., *The Idea of the Holy*. Trans. by J. W. Harvey.  
London : Oxford, 1946.

(9) Wach, J., *op. cit.*, P. 6.

ولقد استمر هذا التماون المتبادل بين علماء الشرق والغرب خلال  
الخمسين عاما الماضية ، وذلك عن طريق العديد من المؤتمرات العالمية  
لدراسة تاريخ الاديان . ولا يمكن أن ننكر أن الظروف السياسية من  
ناحية وآثار الحربين العالميتين من ناحية أخرى ، قد جعلت من الصعب  
تحقيق ما طالبت به الاجتماعات المبكرة من عالمية وأهمية الموضوعات التي  
نوقشت .

### ب ( الدراسات الحديثة في الدين :

العلم ظاهرة انسانية ، عرفت جميع المجتمعات قديمها وحديثها .  
وهناك العديد من الاديان كاليهودية والمسيحية والاسلام ، وهناك أيضا  
البوذية والهندوسية والكونفوشية أديان اليابان والزرادشتية ، والعديد  
من الاديان الخاصة بالقبائل والمسماة بالاديان البدائية . وبالرغم من  
عدم دقة وثبات الاحصائيات الخاصة بكل دين<sup>(١٠)</sup> ، الا أنها تشير الى  
تنوع الاعتقادات والممارسات التي تواجه الباحث في دراسة الاديان في  
الوقت الحاضر ، كما ينبغي أن نأخذ في الحسبان الاعداد المتزايدة لأولئك  
الذين يطلقون على أنفسهم العلمانيين Secularists وهم غالبا ما يرفضون

---

(١٠) تشير الاحصاءات الخاصة بالمؤتمر للوثري المنعقد في ١٩٦٢ الى  
ان هناك حوالي ٨٥٠ مليوناً ممن ينتمون الى ما يسمى بالثقافات اليهودي  
المسيحي ، وهناك حوالي ٣١٠ مليون مسلم ، وحوالي ٣٢٠ مليون هندوسي ،  
و ١٥٠ مليون بوذي ، وحوالي ٥٠ مليوناً من الطاويين Taoists ، وحوالي ٣٤  
مليوناً من Shintoists وحوالي ٣٣٧ مليوناً من ليدان الصين ، وحوالي ١٢٠  
مليوناً من الاديان البدائية ، وحوالي ٥٤٣ مليوناً من الاديان للزائفة .  
انظر :

Lewis H., D., and Slater, R., L., *The Study of Religions :  
Meeting Points and Major Issues*. Baltimore : Peugain Book,  
1966. P. 9.

اعتادات أجدادهم ويجدون أن تحديد ما لا يؤمنون به أكثر سهولة من تحديد ما يسمنون فيه ، فضلا عن ذلك ، فهناك العديد من الأديان الزائفة quasi religions مثل الشيوعية والفاشية وغيرها من الأديان التي قد تتخذ أشكالاً متعددة . فدراسة الدين ، تعنى إذن مواجهة لكل هذه الأشكال المتنوعة من التجربة الدينية .

وليس هناك أى حدود على الأسئلة التي قد تثار حول أى دين ، اللهم الا حدود الذاتية ، أى وجهة النظر التي ينظر منها الى موضوع الدراسة ، فمن المعروف أن أى محاولة لمعالجة الدين من منظور الباحث محكوم عليها بالفشل ، ذلك لأنه قد يتناقل عن تشابك موضوع الدراسة . ولهذا فإن ما يسمى بعلم الدين الحديث modern Science of Religion ، والذي بدأ في الغرب في القرن الماضي (١١) ، محاولة

---

(١١) ليس من الحقيقة القول بأن للدراسة العلمية للدين قد بدأت مع كتابات ماكس ميللر فالواقع ، أن المسلمين قد قدموا عبيدا من الأعمال في مجال تاريخ الأديان المقارن . وقد ساعد على اهتمام المسلمين بدراسة الأديان ثلاثة أمور : الأمر الأول يتعلق بالعقيدة . فالاسلام دعى المسلم الى التعرف على الأديان الأخرى حتى يتسنى له معرفة الحق والباطل ، ومن ناحية أخرى يذهب الاسلام الى أنه آخر الأديان ، ولذلك فالمسلم مطالب بمعرفة ما سبقه من الأديان خاصة لليهودية والمسيحية وأديان السابقين . والأمر الثاني ، يرجع الى الفتوحات والمناقشات التي جرت بين علماء الدين المسلمين وغيرهم . وقد أدى هذا الى كتابة العديد من الكتب عن الدين كفلسفة وعقيدة وعن مقارنة الأديان . أما الأمر الثالث فهو يرجع الى تعدد الفرق والمدارس الفكرية في الاسلام والأديان الأخرى ، وقد شجع هذا بعض الدارسين على دراسة هذه الفرق والمقارنة بينهما . انظر على سبيل المثال :

- أبو الحسن الأشعري ، كتاب جمل المقالات .
- أبو حيان التوحيدي ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة .
- المنصوري ، كتاب المقالات في أصول الديانات .
- ابن حزم الظاهري ، كتاب الفصل في الملل والأهمل .
- للشهرستاني ، الملل والأهمل .

جادة تجعل من مادة الأديان علما لا يهتم سوى بالحقائق . وقد بدأت هذه الدراسة للدين عندما أخذ الغرب يستيقظ من عزلته الدينية التي استمرت لعدة قرون ، فالدين كان يعنى المسيحية ، والمسيحية كانت تعنى البروتستانتية ، والبروتستانتية كانت تعنى الكتيبة فى إنجلترا « (١٢) » . وقد كان معظم الذين ينتمون الى أديان أخرى غير المسيحية ، ولفترة طويلة من تاريخ الغرب ، يقفون على الجانب الآخر من العالم لا يعرف احدا عن أديانهم شيئا . حقيقة كان هناك خطرا متصاعدا على المسيحية عندما إنتشر الدين الاسلامى حتى وصل الى أسبانيا . ولكن هناك فرق بين معرفة للثقافة الاسلامية والدين الاسلامى . وكذلك الحال بالنسبة لليهودية . فقد كان هناك العديد من اليهود الذين يعيشون فى أوروبا ، ولكن لا يعرف سوى القليل عما يمتقونه . وقد ظهر كثير من الباحثين الذين حاولوا رد المسيحية الى أديان العالم القديم خاصة الفكر اليونانى ، كذلك فقد حاول بعض الكتاب من أمثل Lord Herbert of cherbury . حاولوا أن يجدوا الحقيقة فى كل الأديان ، وذلك على اعتبار أن الأديان كلها متساوية فى ذلك . وبالرغم من هذه المحاولات إلا أن الاتجاه العام لم يتخط التراث المسيحى المسائد : : وأية مناقشة لمعنى وصدق الاعتقادات الدينية كانت ضد هذه النزعة .

ولعل من الأسباب التى ساعدت على الدراسة العلمية للدين ، التجارة

---

= - فخر الدين الرازى ، اعتقادات المسلمين والمشرىين .  
 - للبغدادى ، الفرق بين الفرق  
 انظر ايضا :

Khlifa M., K., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D. Dissertation) Temple University (U.S.A.) 1976.

(12) Lewis, H., D., and Slater, R., *op. cit.*, P. 10.



والترحال بين الشرق والغرب . وانتشار البعثات المسيحية البشرية فمن خلال هذه المصادر جميعها أمكن الحصول على كثير من المعلومات عن الحياة الدينية لأديان الهند والشرق الأقصى . وبدأت محاولة ترجمة الكتب المقدسة للأديان الأخرى باللغات الأوروبية وأصبحت متوفرة للقارئ الغربي . فقد درس الفلاسفة وغيرهم النبع الجديد المتمثل في حكمة الشرق باهتمام بالغ واستخدموا بعضهم لنشر تأملاتهم الخاصة . واعتبر رجال اللاهوت المسيحيين هذه النزعة تحدى جديد وطالبوا بالدفاع عن عقائدهم المتوارثة .

وفي أوائل عام ١٨٧٥ وبظهور كتاب فريدريك ماكس ميللر Friedrich Max Muller الذى يعد أول كتاب في سلسلة مكونة من خمسين جزءا ضمن الكتب المقدسة الشرق Sacred Books of the East أصبح لدى الغرب فكرة واضحة عن أديان الشرق . ولم تكن محاولة ماكس ميللر مقصورة على تقديم معلومات جديدة عن أديان الشرق ، بل حاول الترويج لمدخل جديد لدراسة الدين فكما هو معروف أن عصر ميللر كان عصر العلم بمناهيمه المتنوعة للبحث عن الحقيقة ولذا فقد حاول أن يدرس الدين دراسة علمية . وذلك انطلاقا من أن المدخل الذى يعتمد على الحقائق ويحقق الموضوعية والمساواة لا يستخدم في العلوم الأخرى قد يوصلنا الى نتائج عظيمة . وقد حاول ماكس ميللر تطبيق النموذج المستخدم في دراسة اللغويات — خاصة فيما يتعلق بتصنيفات اللغة الى مجموعات — على الدين وذلك بهدف التوصل الى تصنيف للأديان يمكننا من عقد المقارنات بينها .

ولقد ميز ماكس ميللر بين مدخلين أساسيين في دراسة الدين ، الأول، يعتمد على الحقائق والبحث العلمى والذى يتعامل مع متى ؟ وأين ؟ ولماذا ؟

للاعقادات الدينية . والآخر ، فلسفى ألاهوتى يعتمد على أمانة وصدق هذه الاعتقادات . ومن ثم فهناك علمين مستقلين . الاول ، الدراسة المقارنة للدين *Comparativ Studies of Religion* أو تاريخ الدين *History of Religion* والآخر ، فلسفة الدين *Philosophy of Religion* وكل منهما<sup>(١٣)</sup> مدخله الخاص لدراسة الدين ويختلف الهدف الذى يسمى اليه كل منهما تقىما لذلك .

وهكذا فإن للدراسة الحديثة للدين<sup>(١٤)</sup> قد بدأت خطأ فاصلا بين المؤردين والعلماء من ناحية وبين رجال اللاهوت والفلاسفة من ناحية أخرى . هذا الخط الفاصل يقوم على أساس الموضوعية *objectivity* التى تعتبر أساسية بالنسبة للعلم . وهذه الموضوعية لا يمكن تحقيقها الا اذا قُيام الباحث بدراسة موضوع الدراسة بعقل مفتوح ، ولا تعنى الموضوعية أن الباحث يتعامل مع موضوع دراسته بعقل فارغ كلية . فهناك كثير من الباحثين الذين يكونون أفكارا ودعاوى أولية وتتسم دراستهم بالتجيز وهذا ما نجده فى الدراسات اللاهوتية . فدراساتهم السابقة التى تمت عن الأديان الأخرى كان هدفها الرئيسى هجوم على أو تفنييد الأديان الأخرى وتدعيم الاعتقاد المسيحى . وبالرغم من اختلاف الفلاسفة عن رجال اللاهوت الا أنهم فى كثير من دراساتهم يخفون لتأملاتهم وحقائدهم الشخصية مثلهم فى ذلك مثل اللاهوتيين .

(١٣) انظر التطور التاريخى لتاريخ الأديان فى امريكا مقالة

Kitagaw, J. M., "The History of Religions in America", in Eliade, M. and Kitagawa, J. M., *The History of Religions Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959. PP. 1—30.

(14) *Ibid.* PP. 12—13.

وهناك كثير من العلماء من أمثال Goblet d'Alviella من أوائل من شغلوا  
كرسى تاريخ الأديان وأكدوا على أهمية رفض أى مبدأ وضع مسبقا ، لأن  
ذلك سوف يعوق الدراسة الحرة . فاسم علم الدين يعنى رفض هذا  
النوع من القيد (١٥) .

وكثيرا ما أثبتت أسئلة حول امكانية هذا العلم الجديد ، خاصة فيما  
يتعلق بامكانية تحقيق هذه الحرية للباحث ، ودرجة تقبلها . كذلك لمسان  
الافتراض الاساسى فى هذا العلم الجديد هو ايضا ما يسمى بجوهر  
essence الدين . لقد حاول ميللر أن يبين أن أحد النتائج الهامة لهذا  
العلم الجديد هو بيان ما هو أساسى فى الدين . ويذهب ميللر الى أنه كلما  
زاد الاعتقاد فى أن الأديان تشترك فيما بينها فى الاعتقادات الرئيسية  
التي تجد تكرارا لها بلغات مختلفة بين المؤمنين فى كل الأديان . وقد  
يساعد البحث المستمر على إبراز الاعتقادات القابلة للمقارنة . ويمكننا  
أن نضع دائرة حول المظاهر المتشابهة للتجربة الدينية وما هو خارج هذه  
الدائرة يمكن اعتباره غير أساسى (١٦) .

ولعل قبول النظرية التطورية فى الدراسة الاجتماعية قد أعطى لدراسة  
الدين اتجاها جديدا . وطبقا للنظرية التطورية اتجهت الدراسات  
للبدائيات الاولى ولذا فاننا نجد كما كبيرا من الدراسات عن الأديان  
البداية فضلا عن تعانق الدراسات الخاصة بالانثروبولوجيا وعلم  
الاجتماع وعلم النفس ، ولهذا أصبح علم الدين يحتوى العديد من العلوم

---

(15) Hughes, E., "The Early and the contemporary study  
of Religion : Editorial Foreward, Sixteenth Anniversary issue  
Part 11 A J. S. Vol. LX May 1955" N. 6 PP. i—iv.

(16) Ibid., P. 14.

لنى يتميز كل منها باهتمامه ووجهة نظره الخاصة . وبتبنى هذا المدخل رفضت الادعاءات السابقة التى تذهب الى أنه يمكن التوصل الى جوهر الدين عن طريق قليل من الدراسات عن الاعتقادات الرئيسية . وكذا فان هذا المدخل المتعدد الجوانب قد قضي على فكرة أن دراسة الدين يمكن التوصل اليها من البحث فى الكتب المقدسة . ومقارنه بعض الافكار الدينية . فالبحت عن جوهر الدين : أخذ اتجاهات جديدة . فالاكتراث بأهمية السمات البدائية قد أدى الى الاخذ فى الاعتبار كثيرا من أشكال التعبير المختلفة عن الحياة والفكر الدينى . فليست المسألة فى مجرد مقارنة الاديان بعضها ببعض من خلال اعطاء اعتبار لبعض الافكار الموجبة فى كل تراث . فالاتجاه الآن هو تقبل وجود فكرة التعدد والتنوع داخل كل من هذه الاديان . فهناك الآن اعتبار كل ما هو خاص وغير عادى . فكل هذا يشير الى أن تعدد الظاهرة الدينية أصبح أمرا واضحا .

وتتطلب الدراسة العلمية للدين أن تقدم الظواهر الدينية فى نظام أو أنماط لتضع التراث الخاص بكل دين جنبا الى جنب أو تفصل الاديان بعضها عن بعض . فالانبياء يوجدون أيضا فى كل دين غير اليهودية والمسيحية : كما أن سمات التكريس توجد بأشكال مختلفة لتعبر عن نفس الاغراض ، والآمال والخاوف الدينية توجد فى كل الاديان لتشير الى نفس الاهداف ، كذلك فإن العلاقة بين الدين والمجتمع تثير الكثير من المسائل المتشابهة ولكن فى أوضاع مختلفة . ولكن كيف تصف الانماط هذه المادة العلمية ؟ بطبيعة الحال أن يكون هذا ، بأن يترك الباحث ، فى سلبية ، الحقائق تتحدث عن نفسها . فهذه النماذج لا بد وأن يركبها الباحث بنفسه . وإذا فهو يقترح نماذجاً مثالية Ideal Types تطرق لتقييم المادة العلمية . ولا شك أن هذا يتضمن حكما مسبقا بطريقة أو بأخرى ، حتى ولو كانت هذه النماذج المقترحة تمثل ما هو ملاحظ بالفعل ويندرج تحتها

كل الامثلة التي قد توجد فيما بعد . فالحكم العلمي هو حكم منبثق عن اطار نظري خاصة وأن العلم يعنى أكثر من مجرد جمع الحقائق ووصفها . ولكن تلك الاطر او النماذج هي اطر أو نماذج مسبقه معتمدة على ما في ذهن الباحث عندما يبدأ بحثه .

ان اثره هذه المسائل هو مناقشة لمشكلة الموضوعية في الدراسة المقارنة للاديان ، ولعل هذه المسائل قد أثرت بشكل عام عندما تطورت فينومينولوجيا الدين Phenomenology of religion حيث حاولت الكشف عن النماذج الخاصة بالممارسة والاعتقاد الدينى والوصول منها الى الأشكال المشابهة لجوهر التجربة الدينية . وهذه النماذج ، كما يذهب أصحاب هذه النظرة ، ان هي إلا استجابة لالابنية التي تلاحظ في التجربة الدينية . ومن هنا جاء اسم الفينومينولوجيا كعلم ، تميز منهجه بادعاء الموضوعية . وحامسا لهذه الرغبة في الموضوعية يستبعد المنهج الفينومينولوجى أية فكرة مسبقه ولكنه يتطلب أيضا « تعطيل » أى حكم أثناء البحث بحيث لا يكون هناك أى تدخل تقييمى من جانب الباحث<sup>(١٧)</sup> .

ولكن هذا المتطلب في الدراسة العلمية للدين يستدعى متطلباً آخر .

---

(١٧) يرفض Brede Kristenson وهو احد اعلام المنهج الفينومينولوجى في كتابه عن معنى الدين لاسم مقارنة الدين ، ليس فقط لانه يعنى مقارنة الاديان المختلفة على اعتبار انها وحدت كبيرة توضع جنباً الى جنب للتمييز والمقارنة ، ولكن أيضا بسبب أن مقارنة الدين تعنى مقارنة القيمة المحددة لمختلف الاديان مع وصف بعضها باعتباره من الاديان العليا - وهذه المقارنة مرفوضة من الفينومينولوجى ، فالتقييم الذى يهتم بها هي التى يلصقها المؤمنون انفسهم بما يستقدون او يفعلون .

انظر :

Kristenson, B., *The Meaning of Religion* Trans. by J.B.G. Carman, The Hague, 1960. PP. 1-13.

وهو المشاركة العاطفية *emipathy* أو احساس المشاركة مع ممتقي  
الاديان الاخرى . فالقيم التي لها اعتبار هنا هي القيم التي ينسبها  
المؤمنون أنفسهم لممارساتهم وعقائدهم . ويذهب الفينومينولوجي أبعد  
من ذلك بقوله أن بحثه ليس مجرد وصف لما يقال أو يحدث تحت اسم  
الدين ، ولكن عمله يتضمن فهما *understanding* والفهم يعنى التفحص  
الوجداني ، أو المشاركة مع الآخرين . ولو أن هناك فهما أو تعاطف مع  
ما يحدث في أديان العالم الحية ، فهناك شيء ما متطلب وهو الملكة  
الخيالية . فالباحث نفسه قد يمتزج مع جماعة المؤمنين ويحاول أن يرى  
ما قد يرويه ، وقد يرى أكثر مما يرون . وكما يذهب H. Kraemer فإن  
الفينومينولوجيا ليست منهجا في الأساس ولكنها فن<sup>(١٨)</sup> ويذهب  
G. Van der Leeuw كذلك الى أن الفينومينولوجي مثله مثل الفنان  
الذي يحاول تصوير المناظر الطبيعية كما هي<sup>(١٩)</sup> .

وهكذا فإن المدخل العلمى لدراسة الدين . كما تراه الفينومينولوجيا  
هو محاولة مثل محاولة الفنان بما يختلعه من قدرة خيالية لفهم ما يرى  
ومحاولته الذهاب أبعد من الوصف . هذا المدخل بالرغم من ذلك ، يدعى  
أنه مدخل يعتمد على الحقائق ويؤكد على الموضوعية الا أن  
G. Van der Leeuw يرى أن فينومينولوجيا الدين ما هي الا قنطرة بين  
علوم الدين وفلسفة الدين ، وربما يعنى بهذا أن الفينومينولوجي قد قطع  
نصف الطريق نحو التفسير . فالفينومينولوجي في عملية اختيار الابنية  
المثلة للاعتقاد والممارسات الدينية يقوم بعملية وضع أشكال للمعلومات  
الخام عن الظواهر الدينية — هذه الأشكال المصاغة هي التي قد تبرز

(18) Krsitenson, B. *op. cit.*, P. Xi.

(19) Lowis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, P. 18.

الاهمية الخاصة لهذه الظواهر الدينية . وبعد' يقدم 'انثبومينولوجى للمتهمين بدراسة فلسفة الدين ما ينبصر عليهم ملاحظته . كما يؤكد على أهمية التفسير فى فهم الدين . ولذا يبرز سزال مؤداه : هل يمكن أن يكون هناك فهم بدون تفسير ؟ . وعندما تثار هذه المسائل . تبرز مناقشات جديدة لمتطلبات الدراسة المقارنة والواقعية للدين . ويبدو التحدى الذى يواجه به كلا من رجال اللاهوت والفلاسة لما تتميز به أحكامهم من تأثير بالافكار المسبقة والميول الشخصية . لللاهوتى ، يعمد فى أحكامه على افكار مسبقة ويدرك الجميع أن أحكامه نابعة من وجهة نظره الدفاعية عن الدين الذى ينتمى اليه . كذلك تثار مشكلة الموضوعية فيما يتعلق بالطرق المختلفة للتعبير عن الاعتقاد ، فمثل هذا النوع من الدراسة ، ما هو الا دراسة للانسان عن طريق انسان آخر ، ولا بد أنها تتطلب نوعا من المشاركة والقدرة على التحليل ومعرفة الطريقة الانسانية . ولا شك أن تحول الانسان الى ملاحظ يقوم بملاحظة ما يراه الآخرون يتطلب مواقف ومداخل مناسبة لما يرى ويلاحظ . وهذا يساعد الباحث على الكشف عما هو خفى أو ضمنى عند الآخرين .

وتختلف الدراسة العلمية للدين عن المدخل الفلسفى للدين ، حقيقة أن الفلسفة والفلاسة قد لعبوا دورا هاما فى تطور فهم الدين لفترة طويلة ولكن هناك خلافا بين الدراسة العلمية للدين وبين الاهتمام الفلسفى بالعناصر الفكرية فى الاعتقاد . فمعالجة الدين على أنه نسق فلسفى هو الوجه المناقض للاهتمام الحديث بأثر الدين على السلوك سواء على المستوى الفردى أو الجماعى . فالاهتمام الآن ليس بالفكر الدينى فى حد ذاته ولكن بالطرق التى من خلالها تستطيع الافكار الدينية توجيه سلوك الافراد نحو غايات سواء كانت عملية أو روحية . فالدين ليس فلسفة فحسب ، رغم أنه يحتوى نمطا فلسفيا . وبالإضافة الى الاسئلة التى

تثار حول امكانية الفهم دون تقديم تفسير . تثار أسئلة أخرى عن امكانية وجود تفسير ديني مقبول في غياب الاحكام الفلسفية ؟ كما يمكننا التساؤل عن امكانية قبول تعليق أو ارجاء حكم يتصل بدراسة الدين الهندوسي مثلا ؟ وهل يمكن الباحث أن يتقبل المسائل الفلسفية في هذا التراث الديني ، وهل يمكنه فهم ما تعنيه هذه المسائل الفلسفية للهندوسي دون أن يكون له اهتمام فلسفي خاص به ، هذا الاهتمام قد يدفعه من وقت لآخر للتصريح بأن بعض المسائل صحيح والبعض الآخر خاطيء ، أو بعضها صادق والآخر متناقض مع نفسه<sup>(20)</sup> ، والحق أننا هنا أمام علمين منفصلين ، لكل منهما متطلباته الخاصة ولكل منهما أهدافه . فالفيلسوف يتوقع منه أن يصل الى أحكام خاصة بالدين محل دراسته إذ أن جزءا من اهتمامه أن يميز بين الاحكام السطحية والاحكام الدينية المعبرة عن البنتائج العقلية . ويختلف الحال بالنسبة للدراسة العلمية للدين ، فالباحث هنا يجب أن يقدم الحقائق كما هي ، سواء كان يتفق أو يختلف معها . وكما ذهب R. L. Slater فإن « تطور الدراسة العلمية للدين يتطلب إعادة نظر في العلاقة بين فلسفة الدين والدراسات المقارنة ، إلا أن المدخلين يظلان منفصلان ، لكل منهما المناسب »<sup>(21)</sup> .

والحق أن فحص ما يحدث الآن بين الفلاسفة يثير الانتباه وذلك لتأثر الآراء الفلسفية حول الاديان ، فعلى الرغم من أن الفلاسفة قد خطوا خلال هذا القرن ، خطوات واسعة ، إلا أنها كانت في اتجاهات مختلفة للغاية . ولقد كانت الاشارة في الماضي الى الفلسفة تعني الاشارة الى انساني خاصة من الميتافيزيقا . ولهذا السبب يعتبر الفلاسفة

(20) Lwis, H., P., and Slater, R., L., *op. cit.*, PP. 19—20,

(21) *Ibid.*, P. 21.



كاللاهوتيين في نسبهم بمبادئ، ربما تكون متعصبة ضد البحث العلمي . ولقد ظهرت الهيكلية المثالية Idealism ، و Ideology والوضعية Positivism والتطورية evolutionary والفينومينولوجية Phenomenology في محاولة للابتماد بقدر الامكن من الانساق الفلسفية للاوائل . وعلى الرغم من هذا فقد ظلت الفلسفة منقسمة الى العديد من الآراء والمذاهب الفرعية . وهذا هو الحال الآن كما يلاحظه كثير من الباحثين (٢٣) .

وهكذا تبدو الفلسفة وكأنها تشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين، وذلك بتسجييمها «للمبادئ» التي صيغت مقدما doctrines fixed in advance الا أن هذا الخطر قد لا يبدو كذلك : نظرا لوجود حرية اختيار من بين العديد من المبادئ : حيث لا توجد مبادئ مهيمنة يطالب الناس بقبولها . وإذا كان الامر كذلك بالنسبة للفلسفة ، فالامر على العكس من ذلك بالنسبة للفكر اللاهوتي خاصة في الدوائر البروتستانتية، ويرجع ذلك

(٢٢) يلاحظ مورا J. F. Mora أن هناك العديد من المذاهب الفلسفية الآن مثل : المثالية Idealism والشخصانية Personalism ، والواقعية realism ، والواقعية الجديدة new realism او الواقعية النقدية Critical realism والفلسفة الواقعية realistic philosophy، والطولية immanentism، والتطورية evolutionism، والانتبائية emergentism، والبرجماتية pragmatism والحسية intuitionism، والتعقيلية intellectualism، والاجرائية operationism واللاعقلية irrationalism والعقلية rationalism، والفينومينولوجية phenomenology، والوجودية existentialism، والوضعية القطعية logical postivism، والامبريقية النطقية logical empiricism، والامبريقية العلمية Scientific empiricism والفلسفة التحليلية analytic philosophy والحيادية neutralism، والماركسية Marxism، والسكولاستية الحديثة neo Scholasticism

انظر :

Mora, José, Ferrater, *Philosophy Today*, New York, 1960 P. 65

الى تأثير كارل بيرت Karl Barth وأتباعه . وهنا نجد اقتراحا لدراسة الدين من خلال الاعتراف الصريح بالمبادئ المسيحية . ويميز هذا الاتجاه بين ما يعلنه الكتاب المقدس نفسه وبين ما يقول اللاهوتيون عنه . وهذا بلا شك يقرر التدقيق المستمر لاي مبدأ يوضع مسبقا<sup>(23)</sup> .

وبالنسبة للفلاسفة، فإن أقرب المداخل الفلسفية لمبدأ المقرر مسبقا — والذي يشكل خطرا على الدراسة العلمية للدين — هو مبدأ التحقيق Verification principle المقدم من الوضعية المنطقية . وبين هذا المبدأ في صياغته المبكرة أنه يضع نهاية لاي اهتمام بدراسة الدين أو أي اهتمام فلسفي بهذا الموضوع . ذلك لأن أصحاب هذا المذهب يدعون أن هناك اختبارات لما هو مقبول على أن له معنى ، فهو فقط الذي يمكن رؤيته خلال الحواس . وقد أدى هذا الى رفض كثير من الاحكام الدينية باعتبارها هراء . ومن ناحية أخرى ، يمكن القول أن الوضعي المنطقي يبدو وكأنه يزيل أي خطر في سبيل اقامة دراسة للدين متحررة من أي مبادئ مسبقية ، ورفض تلك المبادئ على أساس أنها فارغة من المعنى . فهو هنا يرفض الاحكام الميتافيزيقية ، لا الاحكام الدينية<sup>(24)</sup> . فالفلسفة كان بنظر اليها عامة على أنها تأمل حول طبيعة الواقع ، ومن ثم هناك مجال للاحكام الميتافيزيقية . ولكن الحال يختلف بالنسبة للوضعي المنطقي الذي يرى وظائف أخرى للفلسفة ، وباستيفاده للتأمل الميتافيزيقي يكون الوضعي المنطقي قد اقترب من مجموعة أخرى من الفلاسفة تعرف باسم الفلسفة التحليلية والتي تهتم أصلا ببناء الفكر والتعبير عنه . فالاهتمام في هذه الفلسفة ليس بتكوين فكرة عن العالم ولكن بتحليل ما قد يقوله

---

(23) Mora, José Ferrater, *op. cit.*, P. 23.

(24) *Ibid.*, P. 24

الناس عن العالم • والكثيرون من أصحاب هذه الفلسفة يميلون الى اعتبار الاحكام الدينية ضمن مقولة الاحكام التي يسنها الغموض والتخبط •

وقد انبثق من هذه المدرسة اهتمام باللغة الدينية أدى الى ايجاد نوع من التقارب بين الفلاسفة والباحثين في علم الاديان مما ساعد على خلق مجال مشترك بين فلسفة الاديان وميدان الدراسات المقارنة • فهذا الاهتمام باللغة الدينية سوف يحمل الباحث في الدين على النظر باهتمام متزايد الى ما يحدث في ميدان الفلسفة وما يقدمه الفلاسفة في هذا الاتجاه • فدراسة اللغة البهيمية ، على سبيل المثال ، قد تؤدي الى لقاء الضوء على الاحكام المتناقضة عن الاعتقاد في النيرفانا Nirvana بالديانة البوذية • والفلسفة التحليلية تحاول أن تساعد الناس على الفكر الواضح أو على أن يقولوا ما يعنون • وليست هذه هي الوظيفة الوحيدة لتلك الفلسفة ، فبعد أن يقول الناس ما يعنون يبقى سؤال عن قيمة ما يقولون ، فالناس ، سواء ظاهرياً أو ضمئياً يتساءلون عن معنى وجودهم الانساني وما هي ظروف الحياة الانسانية وامكانياتها ودلائلها ، ويعبرون عن ذلك في أنماط مختلفة من الكتابات الروائية أو الشعرية أو العلمية - فالحاجة لا زالت قائمة لوجود فيلسوف يستطيع أن يجمع وجهات النظر هذه على اختلافها في وجهة نظر واحدة • ولهذا فقد يلجأ الى الدين ، مثله مثل العلم أو التاريخ أو الادب • وعندما يهتم الفيلسوف بالدين ، ويتلك المسائل فإن اهتمامه لا ينحصر في كيف ؟ ومتى ؟ وأين ؟ قيل هذا أو ذاك ولكنه يهتم بماذا قيل ؟ وما هي أهميته ، وقيمه ، وحقيقته • وفي هذا المقام ليس هناك مكان لمشكلة تطبيق الحكم • بل على العكس ، يصبح تمييز وتقييم واصدار احكام متفقة مع العقل جزء من بحث الفيلسوف • وبكلمات أخرى ، هناك فلسفة للدين قائمة على أساس تقييم عقلي للاعتقادات والممارسات الدينية (٢٥) •

وأخيرا يجب الإشارة الى التفرقة بين الفلسفة الدينية *religious philosophy* وفلسفة الدين *philosophy of religion* ففي المجال الاول، لا يجد الباحث ما يمكن قوله سوى ترديد آراء المصالح أو الترويج والدفاع العقلي عن ما جاء به الانبياء وعلى هذا فهو يفتقد حرية اختيار نقطة البدء في بحثه . أما عن فلسفة الدين فهناك إشارة الى ما يقال بالفعل ، وما يفعل باسم الدين من الآخرين: وهنا نجد اهتماما بأصل ومحتوى الأحكام الدينية . على أية حال ، فإن فلسفة الدين ما زالت في حاجة الى تطوير وتعديل من جانب الفلاسفة الغربيين وذلك للأسباب الآتية : أولا ، أن الأديان محل الدراسة تعتبر أديانا حية ، وهناك العديد من الحركات الفكرية والتحديثات الجديدة التي تواجه تلك الأديان فضلا عن الاحتكاكات المستمرة بينها . ثانيا : ما زالت الدراسة الغربية عن أديان الشرق في بداياتها الاولى : فهناك معرفة جديدة عن هذه الأديان تجعل الكتابات عن الأديان البدائية متغيرة بتجدد هذه المعرفة وما قد تقدمه من مداخل جديدة لدراستها وفهماها . ثالثا : أن الأديان البدائية تطلبت مديلا جديدا حيث أن الدراسات السابقة للأديان كانت منحصرة في النصوص الدينية . وفي الأديان البدائية . حيث لا نص ، ولا كتاب مقدس يتركز الاهتمام حول ما يقوله الأفراد أو ما يفعلونه في شعائريهم . هذا التطور في دراسة الدين بلا شك يشير الى أنه على الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدراسة العلمية للدين في المنهج وهدف البحث . إلا أن كلاهما يعتمد على الآخر ويكمله . فالدين قد يدرس من خلال التاريخ أو الفلسفة أو المداخل الوضعية . إلا أن الاهتمام قد يكون بالأحكام الدينية والمحتوى الذي ظهرت فيه ، والخلفية التاريخية لها . كذلك ، قد يكون الاهتمام بأهمية هذه الأحكام ومحاولة الوصول الى الحقيقة (٢٦) .

---

(26) Mora, José Ferrater *op cit.* Pp. 28-29.

### ج ( اعتبارات منهجية في دراسة الدين ومشكلة الموضوعية :

كان من النتائج التي أسفرت عن اللقاءات العديدة بين علماء الأديان إثارة كثير من المسائل التي كانت تمتد من قبيل التابوه أو المحرمات أو المشاكل التي كان لا يمكن الإجابة عليها وبدى واضحا أن النزعة التوفيقية التي كانت تسود تلك اللقاءات من مختلف الأديان ، غير كافية لمواجهة متطلبات الشعور الديني المنبعث من جديد ، والاهتمام بالبحث الفلسفي فقد واجهت الأديان مشكلة التحرر من السلطة التقليدية بما ذلك السلطة الدينية . فالمتكسبين لحرية حديثا أطاحوا بأى شكل من أشكال السلطة . ولهذا أصبحت مشكلة علاقة السلطة بالحرية في الدين من أهم المشاكل التي تواجه دارس الأديان على المستوى النظري والأخلاقي .

ومن ناحية أخرى لم يعد هناك مجالا لتجنب التحدى الذي طرحته مشكلة التعدد في الولاء الديني . وعلاقته بمشكلة الحقيقة بالنسبة للأفراد والجماعات والحكومات . وقد يحاول دارس الأديان أن يحتذى الموضوعية والحيادية في دراسته للدين ، وبالرغم من الانتقادات التي توجه إلى هذا الاتجاه ، إلا أن مثال الموضوعية *ideal of objectivity* يجب أن يحتذى في الدراسات المقارنة . ويؤكد فاخ Wach على أن الموضوعية النسبية أمر ضروري في تدعيم المعطيات والبيانات والمعاني التي تهتم بها (٣٧) .

ولم يكن هناك في الشرق ، حتى وقت قريب من يهتم أو يريد أن يدرس الدين دراسة علمية *Scientifically* مثل محاولات العلماء الغربيين في هذا المجال . وعلى الرغم من انتشار الفكرة العلمية لدراسة الدين في

---

(27) Wach, J., *Op. Cit.*, P. 9.

جميع أرجاء العالم ، إلا أن الغرب بدأ يدرك من دراسات كيركجارد Kirkegaard أن الحيادية neutrality في الدين أمرا مستحيلا . حقيقة هناك خطورة ، كما يقول فاخ ، « تصاحب اللجوء الى المواطف والانفعالات تلعب دورا مشروعا في الدين » (٢٨) .

وإذا كانت وظيفة اللاهوت Theology هي بحث وتدعيم العقيدة في المجتمع الديني الذي ينتمي إليها ، فإن الدراسة المقارنة للاديان هي توجيه وتنقية هذا الاتجاه . ولكن كيف يمكن أن يتحقق ذلك ؟ أليس من الممكن أنه على الرغم من تبجيل المرء لمعنيته ألا يكره أو يشوه العقائد الأخرى ؟ الحق أن الدراسة المقارنة للاديان ، كما يرى فاخ ، هي التي تجعل من الممكن الوصول الى الصورة الكاملة لما تمنيه التجربة الدينية والأشكال المعبرة عنها ، وما يمكن أن تقدمه هذه التجربة للإنسان (٢٩) .

وقد يتبادر السؤال : ما هي الطريقة المثلى لفهم الأديان الأخرى ؟ والحق أنه قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نسأل : هل يمكن للباحث فهم دين مختلف عن الدين الذي يمتنقه ؟ هناك احساس بأن الإجابة قد تكون بالنفي ، ولكن هناك أيضا مؤشرات تشير الى أن الإجابة بالإيجاب قد تكون ممكنة أيضا . فمما لا شك فيه أنه من الممكن معرفة الحقائق بمعنى جمعها وترتيبها وتركيبها من المعلومات المتاحة . وهذا بالنسبة للباحث الوضحي يمثل مجال الدراسة في علم الأديان . ولكن

---

(28) wach, J., op. cit., P. 9.

انظر أيضا :

Vogt, E., "Objectivity in Research in the Sociology of Religion," in J. Brothers ( ed. ) *Readings in the Sociology of Religion*. Oxford : pergamon press, 1967, PP. 115—125.

(29) Wach. J. op. cit., P. 9.

فالدافع من أجل القيام بدراسة الأديان يجب ألا يكون البحث من أجل  
البحث ، أو رفض ما يخالف ما يعتنقه الباحث .

• — هناك شيء أساسي لفهم الدين وهو الخبرة *experience* ، فمن  
لديه خبرة واسعة بالخصائص الإنسانية سيكون بلا شك أكثر قدرة على  
التوصل لفهم الآخرين بطريقة أشمل ، ذلك لأنه قادر على النفاذ إلى  
عقول وأفعال ومشاعر وطرق تفكير الآخرين .

### هـ ( مداخل دراسة الدين :

هناك العديد من المناقشات حول المنهج المستخدم في الدراسات  
الدينية ، فهناك اتجاه يصر على أن المنهج المستخدم يجب أن يكون قائما  
بذاته *Sui-generis* كلية وليس له أية علاقة بالمناهج المستخدمة في  
العلوم الأخرى . والاتجاه الآخر يرى أن المنهج الشرعي الذي يجب أن  
يستخدم هو المنهج العلمي *Scientific method* فالإتجاه الثاني يرى أنه طالما  
أن الحقيقة واحدة والكون واحد والمعرفة واحدة ، لذلك يجب أن يكون  
هناك منهج واحد للمعرفة . ويتطلب هذا الاتجاه أن يكون المنهج موحدا  
من ناحية ، ومناسبا لموضوع الدراسة من ناحية أخرى . وقد عبر  
الكثيرون من الفلاسفة ورجال اللاهوت عن عدم كفاءة المدخل العلمي  
لدراسة الدين . فقد تشكل كثير من العلماء في مقدرة الطرق التجريبية  
والكمية والعلمية عند تطبيقها في المجال الروحي . وطبقا لهذا الاتجاه فإنه  
يترك للباحث اختيار المنهج المناسب لموضوع دراسته (٣٢) .

والحق أن هناك العديد من الطرق المناسبة لدراسة أي دين من

(32) Wach, J., *op. cit.*, PP. 14—15

الاديان • ويعد المدخل التاريخي من أوائل هذه الطرق وأهمها في الوقت نفسه • ومن خلال هذا المدخل يحاول الباحث أن يتتبع أصل ونمو الأفكار والأنظمة الدينية خلال فترات ، محددة من التطور التاريخي ، وكذلك تحديد دور القوى التي نازعت الدين خلال هذه الفترات مثل هذا النوع من الدراسة يبدأ من الفترة التاريخية الأولى في تاريخ الإنسان • ولقد قام العديد من الباحثين بأبحاث كثيرة في هذا المجال على جميع حضرات العالم لدرجة أنه يمكن القول بأنه ليس هناك دين الآن لم يتعرض للباحثون لتطوره التاريخي في دراساتهم التي استخدمت المدخل التاريخي بالانضمام الى ذلك نجد أن اهتمام الباحثين لم يكن موجهاً للحاضر في حد ذاته ، بل لمعرفة القوى الداخلية ، وأشكال وأهداف هذا التطور التاريخي •

ولا شك أن المؤرخ في بحثه عن أديان الإنسان يستند أساساً الى البحث الأركيولوجي<sup>(٣٣)</sup> archaeological ( الحفريات ) واللغوي • فمن طريق الدراسة الواعية للآثار والدلائل اللغوية للماضي يمكن جمع المادة اللازمة لإعادة صياغة هذا الماضي • ومنذ القرن التاسع والعراست الخاصة بالحفريات والتفسيرات اللغوية ساهمت وتسهم في تقديم نظرية واضحة للفهم في مجال الكلاسيكيات ، ولكنها استخدمت فيما بعد لتشمل الحضارات الشرقية والبدائية • وبدون هذه الأبحاث يظل الكثير عن التاريخ الديني للإنسان غير معروف أو مفهوم لنا • وستظل التفسيرات اللغوية والتاريخية عنصراً أساسياً لدراسة الدين عند تناولها من الناحية التاريخية •

(٣٣) انظر :

Finegan, J., *The Archceology of World Religions*, Princeton  
Princeton University press, 1952.



ولعل الرغبة في معرفة الجوانب الداخلية للتجربة الدينية وأوقات حدوثها - كل هذا ساعد على ظهور مدخل آخر يهتم بديناميات ومشاعر الفرد والجماعات الدينية ، وهذا ما يطلق عليه التفسير النفسى للدين ، ومنذ بداية القرن العشرين وعلماء علم النفس الدينى Psychology of Religion يحاولون التعمق في فهم وتحليل اللاشعور وميكانيزماته . وقد اشتملت كتابات , Fromm, Menninger, Horney , Allport , Grensted على تطبيقات لنظريات فرويد Freud ويونج Jung عن الدين (٢٤) .

وبالإضافة الى دراسة التاريخ وعلم النفس ، فقد ظهر علم الاجتماع الدينى Sociology of religion محاولا في البداية تطبيق المناهج العامة في علم الاجتماع ، كما كانت في أعمال كومت Comte وسبنسر Spencer وخاصة التفسيرات الاقتصادية لكل من لاسال Lassalle وماركس K. Marx وبعد ذلك اعتمد على أعمال رواد علم الاجتماع الدينى من أمثال Emile Durkheim , Fustel de Coulanges ، ماكس فيبر Max Weber أرنت ترولتش E. Troeltsch ، ورنر سمبارت Werner Sombart وماكس شيلر Max Scheler وغيرهم .

#### (٢٤) انظر :

- (A) Allport, G., *The Individual and His Religion*. New York : Macmillan, 1950.
- (B) Allport, G., *Psychology, Psychiatry and Religion* Mass: Andover Newton Bulletin, Vol. XLIV (1952)
- (C) Grensted, L., W., *Psychology of Religion*. New York : Oxford University Press, 1952.
- (D) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. New York : Abingdom, 1945.
- (E) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion, *Journal of Religion*, Vol. 40 (1960).

وقد ظهر مع هذا القرن مدخل آخر لدراسة الظواهر الدينية وهو ما يعرف باسم الفينومينولوجيا Phenomenology . ولقد أراد مؤسسه أدموند هوسرل Edmund Husserl أن يكون هذا المدخل بديلا للتفسيرات السيكولوجية الصرفة لتفسير العمليات العقلية وقام بتطبيقه على الظواهر القانونية والقيمية والدينية والفنية . والحقيقة أن تطور فينومينولوجيا الأديان Phenomenology of Religion يرجع إلى ماكس شيلر Max Scheler ورودلف أوتو Rudolf Otto وجين هيرنج Jean Hering وجيراردس Gerardus وغان ديرليو Van der Leeuw وتهدف فينومينولوجيا الأديان إلى التوصل لفهم القصد أو النية Intention فيما وراء الأفعال أو الأفكار أو الأنظمة الدينية ، دون ردها للنظريات الفلسفية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية أو السيكولوجية . ولهذا تعد فينومينولوجيا الأديان البديل للمداخل التاريخية السيكولوجية والبوسولوجية : فمن طريق هذا المدخل يمكن التوصل إلى جوهر essence الدين . وعلى الرغم من أن فينومينولوجيا الأديان (٢٥) تضم

(٢٥) عن المنهج الفينومينولوجي في الأديان ، انظر :

(A) Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

(B) Daniélou, J., "Phenomenology of Religion and Philosophy of Religion," in Eliade M., Kitagawa, J. (eds.) *op. cit.*, PP 67—85.

(C) Neusner, J. (ed.) *Religion in Antiquity : Essay in Memory of E. R. Goodenough*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

(D) Smart, N., *The Phenomenon of Religion*. New York: The Macmillan Press, LTD, 1973.

(E) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*. Trans, J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols)

الكذب ، النفع أو الضرر ، حقيقة قد تفيد هذه المقولات في التفسير اللاهوتى أو الفلسفى ، ولكن هذه المقولات المييارية ليست من اختصاص عالم الاجتماع الدينى فالتأكيد هنا على أن دراسة الحقيقة ، ومنها الحقيقة الدينية ، يتطلب الحيادية والموضوعية . حقيقة أن عالم الاجتماع لا يمكن أن يتوصل الى الموضوعية والحياد الكامل ، وهناك الكثير من الدراسات الحديثة فى علم الاجتماع تنتقد « أسطورة » ما يسمى بعلم الاجتماع المتحرر من القيمة . ولكن كل هذا لا يعنى عدم التأكيد على أن الموضوعية والحياد لابد وأن يكونا واضحين فى البحث السوسولوجى .

ب ( أن علم الاجتماع الدينى علم امبريقى ، بمعنى أنه يتوصل الى نتائجه من الظواهر التى يدرسها ويلاحظها . فمن أجل اثبات أو رفض أى نظرية ، فإن علم الاجتماع مطالب باختبار هذه النظرية من خلال الملاحظات الامبريقية المناسبة . والبيانات الدينية ، خاصة الجوانب الروحية ، والتى لا تخضع للملاحظة أو القياس أو الوصف ، تخرج من نطاق البحث السوسولوجى .

ج ( تحتمل الموضوعية والامبريقية استخدام المنهج العلمى فى دراسة الدين . والدراسة العلمية للدين تتطلب البحث عن المتغيرات الدينية ، وهذا لا يمكن التوصل اليه عن طريق الوصف والملاحظة . وقد أثبتت اعتراضات على هذا المدخل ، وهناك ، اتجاهات جديدة فى علم الاجتماع الدينى بتبنى الاتجاه الداخلى والخارجى لدراسة الظاهرة الدينية . فالمعلومات الامبريقية لا تشكل المعلومات الوحيدة الهامة عن الدين . كذلك لا يعنى وجود مقاييس امبريقية أو وصفية أنها تكتشف عن جوهر الدين . حقيقة أن الدراسة الامبريقية تضع حدودا على دراستنا للدين ، ولكن هذه الحدود أقل بكثير من الحدود التى تضعها اذا تبيننا الاعتقاد القائل بأن الدين يهتم بالمسائل الروحية ، وهذا بلا شك يشكل عائقا أمام

الدراسة الامبريقية للدين وعلى كل حال ، فأى من الاتجاهين يفيد في فهم كلية الظاهرة الدينية (3) .

ولعل الحافز للاهتمام السوسيولوجى بالدين راجع الى تقارير الانثروبولوجيين في بداية ومنتصف القرن التاسع عشر الذين حاولوا دراسة المجتمعات البدائية في افريقيا وآسيا . وقد توصل هؤلاء العلماء الاجتماعيين الى ملاحظتين أساسيتين هما : أولا ، وجود شكل من أشكال الدين في كل مكان ، ثانيا ، التنوع المذهل في أشكال السلوك الدينى . بمعنى آخر ، لوحظ الدين على أنه منتشر ومتنوع في كل مكان . ولا تترك هذه المعمومية والتنوع للظواهر الدينية في المجتمعات البدائية المعزولة . ومع قدوم الاستعمار الاوربي وما ترتب عليه من زيادة في التجارة والاحتكاك المستمر بمجتمعات افريقيا وآسيا ، تزايدت البحوث الانثوجرافية التي قام بها العلماء الاجتماعيين . وقد أدت هذه البحوث بدورها الى تفهم وتحليل التنوع الواسع في الدين .

وقد أخذ رد فعل المجتمع الغربى نحو هذا التنوع الدينى عدة اتجاهات :

١ — ذهب كثيرون ممن ينتمون الى الكنيسة المسيحية الى أن هذه الانساق الدينية الاخرى خاطئة وزائفة . والمسيحية هى الدين الوحيد الصحيح ، وهى دين الله . ولهذا فقد طالبوا بمحاولة تصحيح ما يمتدده الآخرون وتحويلهم الى المسيحية ، ومحاولة منع انتشار هذه الاديان الزائفة . ولهذا نجد جهود المبشرين قد اتسعت مع بداية القرن الثامن عشر وزادت كثافتها في القرن التاسع عشر . وهذه المحاولات والجهود

---

(3) Johnstone, R.L., *Religion and Society in Interaction: The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. N. J.: Prentice Hall, Inc., 1975, PP. 3 — 6.

لم تخرج عن كونها تكرر لاهداف الحملات الصليبية التي أمدت حتى نهاية القرن السادس عشر<sup>(١)</sup> .

٢ - وكان هناك رد فعل آخر تجاه هذه الأديان الجديدة مؤداه أن الأديان جميعا يجب أن تفهم على أنها محاولة مخرصة للنضال لحل مشاكل الإنسانية المعقدة ، ولهذا فإن كل دين يعتبر مفيدا ، مثله مثل الأديان الأخرى ، طالما أن من يمتنقونه راضون . بمعنى آخر ، أنه على الرغم من هذا التنوع فإن جوهر الأديان كله واحد .

٣ - ويمضى رد الفعل الثالث في اتجاه معارضة للاتجاه السابق ، فيرى أصحابه أن الادعاءات المتنوعة للحقيقة الدينية تنصف بالمعمومية والتناقض ولذا فهي جميعها خاطئة ويجب الاستغناء عنها إن أمكن . ويؤكد هذا الاتجاه أنه بتقدم العلم واختفاء الخرافات ، سوف يتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا عصر ما قبل العلم<sup>(٢)</sup> .

٤ - والاتجاه الرابع نحو هذا التنوع والانتشار الديني ، هو أنه على الرغم من وجود جوانب قيمة في كل هذه الأديان المتنوعة ، إلا أن أيها منها لا يتصف بالكمال ، ولهذا فنحن مطالبون بانتقاء عناصر من كل منها للمجتمع والعصر الذي نعيش فيه .

والحق أن لكل من وجهات النظر السابقة بعض المدافعين المعاصرين ، إلا أنه يمكن القول أنه لا يوجد واحد منها يناسب العالم الاجتماعي . وذلك لأنها جميعا تتطوى على أحكام قيمة بشكل أو بآخر . ولعل اهتمام السوسيولوجي بالدين لم يتخذ الشكل الجدى - باستثناء مساهمات

---

(4) Johnstone, R., L., *op. cit.*, p. 10.

(5) Johnstone, R., L., *op. cit.*, P. 10.

دور كيم ، زيميل ، وفييبر — حتى وقت حديث • ويفسر دافيد موبرج  
David Moberg هذا بالاسباب الآتية :

١ ( بعض علماء الاجتماع تأثروا بالجمعيات التاريخية والدينية  
والفلسفية والميتافيزيقية: واعتقدوا أن الدين لا يمكن أن يدرس امبريقيا.

ب ( تأثر بعض علماء الاجتماع بالعديد من الجماعات الدينية في  
ممارسة البحث السوسيولوجي للدين •

ج ( خشي فريق ثالث من علماء الاجتماع والذين كانوا يعملون في  
الجامعات الحكومية من فقدان وظائفهم لو أنهم تخطوا الحد الفاصل بين  
الكنيسة والدولة •

د ( اعتقد آخرون أن الدين يمضى في طريقه الى الانقراض ولهذا  
يفضلون ألا يضيعوا وقتهم في دراسته •

هـ ( يذهب البعض ممن يرفضون الدين من واقع تجربتهم الشخصية  
الى رفض أى اتصال به حتى ولو كان هذا الاتصال نوعا من البحث  
العلمي<sup>(٦)</sup> •

والواقع أن أعمال أميل دور كيم وجورج زيميل<sup>(٧)</sup> وماكس فيبر لم  
تحظ بقطر نظري أو بحثي الا بعد الحرب العالمية الثانية عندما زاد  
الولاء والنشاط الديني خاصة في الولايات المتحدة الامريكية • فبدأ علماء

---

(6) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*  
Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall 1962. P. 13.

(7) Simmel, G., "A Cotribution to the Sociology of Reli-  
gion," *A.J.S.* Vol. Lx part 11 (May 1955) No. 6., PP. 1—18.  
....., *Sociology of Religion*. Trans, by C. Rosenthal. New  
York : Philosophical Library, 1959.

والافعال . وهذه المعاني ليست قائمة في الاشياء ولكنها من خلق الانسان نفسه ، وبخلق الاجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تقتصل وتكتسب المعرفة . وباستخدام اللغة وهي عملية زمزية ، استطاع الانسان أن يتعامل مع المفاهيم المجردة والمثاعر الانسانية مثل الحب والعدل والمساواة... الخ . والحق أن هذه القدرة على التعبير عن المعاني رمزيا هي أحد العوامل الدينية التي ساعدت على ظهور مختلف الجماعات والثقافات والايديولوجيات خلال التاريخ الانساني . وليس هناك نشاطا انسانيا لا يحتوى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، أممالا رمزية ، سواء في السلوك التعليمي أو الانتخابي أو الديني . والدين في حقيقته يحتوى على العديد من الرموز ، وهناك كثير من الانشطة التي لا يمكن أن تنسر الا رمزيا . فالاله والجنة والنار والخلاص والشيطان والملائكة .. كلها معاني ومفاهيم دينية تأخذ شكل رموز معينة لدى من يؤمن بها ، ويمكن القول كذلك ، أن الحقائق الدينية التي أخذت شكل رسالات سماوية أو وحى عن طريق رسل معينون ، هذه الحقائق عبر عنها أو ترجمت باللغة الانسانية ، واللغة كما قلنا ، ما هي الا رموز (١٠) .

ومن الافتراضات السوسيولوجية حول طبيعة الانسان ، أن الانسان يصبح انسانا عندما يعيش في جماعة أو جماعات ، ف شخصية الرجل تختلف عن شخصيته في مرحلة طفولته وهذا راجع الى التأثيرات الناجمة عن عمليات التنشئة والدين أحد هذه العمليات المتصلة بالتنشئة والتي تؤثر على كل فرد سواء ولد في أسرة متدينة أو نال نمطا من التعليم الديني . فالدين يؤثر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في كل أنظمة المجتمع ، حتى الأنظمة العلمانية فيه .

(10) Johnstone, R., L., *op. cit.*, PP. 6—7.

ويعتقد علماء الاجتماع أن كل فعل انساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني - مثله مثل أى سلوك اجتماعي آخر ، يحاول حل مشكلة ما . فالصلاة والذهاب الى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية وكل الأنشطة الدينية الاخرى تساهم بطريقة معينة نحو حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة . فالتناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم <sup>(11)</sup> .

ويؤكد علماء الاجتماع على أن الظواهر الاجتماعية ، داخل جماعة معينة أو داخل مجتمع ، تعتبر متداخلة ، أي أن الظواهر الاجتماعية تتفاعل بصفة مستمرة مع بعضها البعض ويتفاعل الدين ، بطريقة دينامية ، مع كل الظواهر والعمليات الاجتماعية ، ومن ناحية أخرى ، يتأثر الدين بهذه العمليات والظواهر الاجتماعية فالدين يؤثر ويتأثر ، فهو متغير مستقل وتابع في نفس الوقت . والحق أن هذا التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الاجتماعية هو أحد الاهتمامات الرئيسية في علم الاجتماع الديني .

ولاشك أن أهمية الدين في فهم الإسهامات النظرية لعلماء الاجتماع الاوائل شيء معترف به في التراث السوسيولوجي ولقد كان الدين في المرحلة المبكرة من تطور علم الاجتماع يمثل ، أن لم يكن الموضوع الرئيسي ، أحد الموضوعات الأساسية التي اهتم بها علماء الاجتماع . وتطور فرع جديد من فروع علم الاجتماع <sup>(12)</sup> وهو علم الاجتماع الديني ليؤكد على

(11) Johnstone, R., L., *op. cit*, PP. 8—9.

(12) *Ibid.*, PP. 8—9 .



حقيقة أن دراسة الاعتقادات والانشطة الدينية لا يمكن أن تتفصل عن  
 السياق النظرى حيث يمكن اعطاء تلك الظواهر تفسيراً سوسيولوجياً •  
 وفي السنوات الأخيرة ، خاصة في الستينيات من هذا القرن نجد العديد  
 من الدراسات السوسيولوجية التي ألقت الكثير من الضوء على الظواهر  
 الدينية •

والمطلع على المسائل التي تبحث من جانب الدراسات الحديثة في علم  
 الاجتماع الدينى يجد أنها تشير الى حقيقة أن علم الاجتماع الدينى  
 ليس تخصصاً مقصوراً على فئة معينة ، تعمل على هامش الاهتمامات  
 العلمية • فالدراسة التي يقوم بها علم الاجتماع الدينى تعنى العمل مع  
 معظم مجالات الاهتمامات الحديثة لتحليل المجتمع والثقافة<sup>(١٣)</sup> • فبحون  
 الاعتبارات الواعية للجماعات والسلوك الدينى فان الباحث يترك ثمرات  
 خطيرة وقصور في دراسته عن معنى الاهتمامات الدينية مثل التمايز  
 الاجتماعى والتغير الاجتماعى والعلاقات بين الجماعات المتداخلة وعلم  
 الاجتماع السياسى • والبيروقراطية ، والدراسة الخاصة بالمجتمع المحلى ،  
 والاتفاق والاختلاف الجمعى ، وعلم اجتماع الصراع ، والعمليات التنموية  
 في المجتمعات الحديثة • وسوف نحاول أن نميز بين الطرق التي يمكننا  
 أن نبين بها شمول علم الاجتماع الدينى للعديد من فروع علم الاجتماع  
 المعاصر •

والدين عند معظم الناس عقيدة Faith ، قد تتواتر أو تهمل ،

---

(١٣) يقول على سامى النشار في مكانة الاجتماع الدينى في علم  
 الاجتماع : ( لا يمكن أن نقول ان علم الاجتماع الدينى يحتوى علم الاجتماع  
 كله احتواء تاماً • ولكنه مع ذلك يكون اهم اجزائه ، لانه مصدر الحياة  
 الاجتماعية كلها ) •

انظر : النشار ( على سامى ) نشأة الدين • • • مرجع سابق ، ص ١٦ •

ولكن الدين عند قليل من الناس ظاهرة يمكن أن تدرس تاريخيا أو فلسفيا أو نفسيا أو اجتماعيا وعندما تطورت الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر ، أخذ الدين في الاعتبار على أنه أحد الجوانب الهامة في المجتمع والثقافة . والحق أن نظرة سريعة للمجتمعات الانسانية تكشف عن عالمية الدين كظاهرة ، رغم التنوع الواسع في أشكال التعبير عنها . وتظهر عالمية الدين بوضوح عندما يكون هناك احتكاك ثقافي مكثف ، وعندما يخلق التنقل والتغير الاجتماعي أوضاعا للتنوع الديني داخل المجتمعات . وتصبح الاستجابة لهذا أمرا ضروريا . ويميز ينجر Yinger بين عدة أنواع من أهم الاستجابات الشائعة الخاصة بالاحتكاك الداخلي بين الأديان <sup>(14)</sup> . وقد تأخذ الاستجابات الأشكال الآتية :

١ — أن أديان الآخرين خاطئة ، ويجب أن أعارضهم ، وأحاول أن أجعلهم يعتقدون فيني .

٢ — بالرغم من اختلاف الأديان ، إلا أنها جميعا يمكن أن تفهم على أنها جهود للنضال ضد المشاكل الانسانية المعقدة . فالأديان تتساوى جميعا في أنها نافعة .

٣ — طالما أن الادعاءات المختلفة لصدق الأديان المطلق متعارضة مع نفسها ، فالأديان جميعا خاطئة ومن ثم فهي كاذبة .

٤ — الأديان مثل الكثير من الأشياء ، فهي تتغير وتتطور . ولكن بالنسبة للقيم والتأثيرات التي تحدثها فإنها تختلف فيما بينها . ولهذا فالحاجة ما زالت قائمة للتمييز بين الاختيارات العاطفية وغير الرسمية بين الأديان .

---

(14) Yinger, J. M., *op. cit.*, PP. 11—13.

والحق أن عالم الاجتماع - اتفاقا مع دوره المعنى ، لا يتبنى أيا من هذه الافتراضات السابقة ، رغم كونه متفق شخصيا مع أحدهما . فقد يهتم عالم الاجتماع بعالمية وتنوع الدين ، وهذا يجعله يثير نوعا آخر من الأسئلة مثل : ما هي الوظائف التي يؤديها الدين للمجتمع وللأفراد ؟ أى إلى أى درجة يعمل الدين للحفاظ على استمرارية الأفراد والمجتمع في تفاعل مستمر ؟ . كذلك قد يتساءل عالم الاجتماع عن امكانية الاختلال الوظيفي للدين ؟ وكيف يمكن الأخذ في الاعتبار التنوع المريض بالنسبة للاعتقاد الدينى والممارسات الدينية بين الجماعات داخل المجتمعات ، كذلك كيف تكون علاقة الدين بالاعتقادات العلمانية والجماعات المتملة بها ، وانعكاس ذلك على أنشطة مثل الاقتصاد والسياسية والطبقة والاسرة .

### ج ( ) الأسباب التي أدت إلى الاهتمام بالدراسة السوسيولوجية للدين :

تعتبر دراسة الدين من الموضوعات التي نالت اهتمام علماء الاجتماع منذ وقت مبكر ، وقد جعل كثيرون من علماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين من التحليل السوسيولوجي للدين مصورا لأبحاثهم ومفاهيمهم عن الحياة الثقافية والاجتماعية ، وكان هذا الاتجاه سائدا في أعمال العلماء في الفترة المسماة بالفترة الكلاسيكية لعلم الاجتماع والتي امتدت من ١٨٥٠ حتى ١٩٢٠ ، وفيها أنجز دور كيم وفييرر دراستهما الشاملة عن الدين . ويرجع رولاند روبرتسون<sup>(١٥)</sup> أسباب الاهتمام بدراسة الدين للأسباب التالية :

---

(15) Robertson, S., *The Sociological Interpretation of Religion*. New York : Schcken, 1972 PP. 7—12.

١ - هناك نظرة اجتماعية فلسفية للدين على أنه المنبع الاساسى لكل العمليات في المجتمع الانساني ، هذه النظرة كان لها أساس في النسق الثقافي في المجتمعات الاوربية في ذلك الوقت . ولهذا نجد فيبر يستخدم درايته للدين كمفتاح لفهم الاختلافات الجوهرية بين مجتمعات الشرق والغرب . ومن ناحية أخرى نجد دور كيم يعطى اهتماما لدور الدين كعامل أساسي في تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعي يوفي نفس الوقت نجد دور كيم يؤكد أن الدين نفسه ما هو الا تعبيرا عن اعتماد واستسلام الانس ان للحياة الاجتماعية المحيطة به . والحق أن الدراسات السوسيولوجية للظواهر الدينية يمكن ارجاعها الى واحد من هذين المدخلين المختلفين لفيبر ودور كيم .

٢ - لقد نمت كتابات علماء الاجتماع الكلاسيكين في الفترة التي كان فيها الدين ما زال موضوعا ذا أهمية في المجتمعات التي كانوا أعضاء فيها أو في تلك المجتمعات المتشابهة ثقافيا واجتماعيا مع مجتمهم .

٣ - وساعد التصنيع والتحضّر في العالم الغربي على الاهتمام بدراسة الدين ، فقد غير التصنيع وما لحقه من ظهور المدن الحضرية الكثير من شكل ووظائف الحياة الاجتماعية مثل الاقتصاد والسياسة والاسرة فأصبحت هذه الانظمة مختلفة نسبيا عن بعضها البعض . كذلك أصبحت العلاقة بين تلك النظم مشوّهة ، بمعنى آخر أصبحت العلاقة بين الدين وتلك النظم موضع تساؤل .

٤ - شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر اهتماما متزايدا للحصول على معلومات عن خصائص المجتمعات غير لاوربية ، المسماة بالمجتمعات البدائية . وقد انعكس وظهر هذا في كتابات الانثروبولوجيين

الاولى ، خاصة فيما يتعلق بالنواحي الثقافية والاجتماعية الخاصة بالاديان البدائية والبوذية والهندوسية والاسلام .

٥ - كل هذا بطبيعة الحال ، ارتبط بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الخارجية والداخلية بالمجتمعات الاوربية في تلك الفترة . ولا يعنى ظهور هذه الاتجاهات أنها من صنع القرن التاسع عشر واولئل القرن العشرين . والحقيقة أنه يمكن رد هذه الاتجاهات الى فجر التاريخ ولكن التركيز هنا على ظهور الفلسفة العقلانية وظهور الثورة الفرنسية وحركة الاصلاح البروتستانتى والاصلاح المضاد من الكاثوليكية . كل هذا ، بلا شك ، جمل من الدين محورا للتفكير والتساؤل عن دوره فى المجتمع الحديث .

٦ - تميزت المجتمعات الغربية منذ نهاية فترة العمور الوسطى باختلافات اجتماعية واسعة النطاق ، فالأنشطة الاقتصادية انفصلت نسبيا عن السياسة ، والسياسة عن الدين ، والاقتصاد والتعليم عن الأسرة ، ... وهكذا . ولعل أهم ما يميز الفترة الكلاسيكية فى علم الاجتماع هو انفصال التعليم عن الدين ، كذلك ظهور طبقات متميزة منفصلة تماما عن السلطة الدينية ، ولا شك أن هذا أدى الى ظهور أنماط جديدة لعلاقات السلطة والقوة والمكانة . وقد ساعدت هذه العمليات المستمرة على التمايز الاجتماعى بظهور مشاكل جديدة متعلقة بالحفاظ على النظام فى العلاقات الاجتماعية وفى تكامل الأنشطة المنفصلة فى الجماعات الاجتماعية . ولعل بسبب هذه التراكمات والتطورات أصبحت الافتراضات الثقافية والتقليدية عن أهمية الدين غير مناسبة . وبالنسبة للصفوات الاجتماعية المتعددة فالاعتقاد السائد هو أن ما يحتاج اليه المجتمع الغربى ليس تنيرا فى الجوهر ولكن بعض التعديلات فى المبادئ الدينية وإعادة تنظيم النظم الدينية ، وهكذا ظل الارتباط بدعوى التدين

نائما حتى بين الذين ابتعدوا عن التوجيهات الدينية . فقد نظر الى الدين على أنه « وسيلة » لحل الكثير من المشاكل السياسية والاضطرابات في المجال الصناعي . كل هذا أعطى اهتماما بالغاً بين أعضاء الصفوات الاجتماعية المتنوعة ، خاصة السياسية والتعليمية ، بتحليل الدين والتدين ومطالبة العلماء الاجتماعيين بإعطاء تفسيرات عن وضع الدين في المجتمع الحديث .

٧ - وقد ظهر في فرنسا اتجاهاً موسيوجرافياً Sociographic تحت تأثير جابرييل لابرأس Gabriel le Bras الذي حاول أن يقيم خريطة يحدد فيها الارتباط الديني على أساس الاقليم الجغرافي (١٦) . وقد تطور هذا الاتجاه باستخدام المناهج المنظمة لجمع البيانات ، وحاول إيجاد علاقات محدودة بين التدين ومتغيرات أخرى مثل الاختلافات الحضرية الريفية ، والمكانة المهنية . وهكذا . وحاول هذا الاتجاه أن يتشغل بمسائل أكثر تعقيداً والوصول الى تفسيرات تطايرية ، ولكن هذا أعاق اهتمامه بالنواحي العملية من ناحية وعلاقته باللاهوت الكهنوتي من ناحية أخرى .

٨ - وظهر في أمريكا اتجاه مماثل خلال العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن حاول البحث في أنماط التدين في المجتمع الصناعي والتحدى الذي تواجهه الكنائس في الحياة الحضرية . والحق أن علم الاجتماع في الولايات المتحدة قد نبع من القالب الديني البروتستانتي . بمعنى آخر ،

(١٦) انظر :

Derroche, H., "Areas and Methods of a sociology of Religion, The Work of G- Le Bras," *Journal of Religion*. Vol.XXXV (1955) PP. 34 - 47.

ن «ام الاجتماع الامريكى فى بداية هذا القرن كان مهتما بمشاكل  
الرفاهية الاجتماعية من خلال المنظور البرونستانتى للإنجيل الاجتماعى .  
وقد تطور هذا الاتجاه فى الثلاثينيات تحت تأثير التخصص المتزايد فى  
العلم من ناحية ، وتحت تأثير علماء الاجتماع المهاجرين من أوروبا والذين  
حاولوا معهم اهتماما بمشاكل فكرية أكثر اتساعا ومعلقة بالتفسير  
والتحليل من ناحية أخرى . ولكن بسبب الطبيعة المبكرة المتميزة لعلم  
الاجتماع الامريكى وبسبب الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع  
الامريكى نفسه ، ظلت دراسة الدين هامة ان لم تكن القوام الحيوى  
للمجتمع . والحق أن الخصائص الثقافية والاجتماعية للمجتمع  
الامريكى فى هذا الصدد تشمل وجود المزيج من الموجهات الدينية ،  
والطريقة التى تخطط بها هذه الموجهات الدينية لتشكل نمطا يمثل أحد  
العوامل التى تساعد المجتمع الامريكى على القيام بوظائفه .

٩ - والحق أن التطور السريع لعلم الاجتماع يرجع فى المحل الاول  
لعلماء الاجتماع فى أمريكا ، وهذا يعنى أن الكثير من اتجاهات علم  
الاجتماع الدينى قد بدأت ودعت من أولئك العلماء . وقد تميز علم  
الاجتماع الامريكى فى الحقتين الماضيتين بدراسات ذات طبيعة لاهوتية  
لعلماء الاجتماع الكاثوليك . فلقد حاول هؤلاء العلماء أن يقيموا علم  
اجتماع ذو نزعة دينية مثل تلك المحاولات التى نمت فى فرنسا . والواقع  
أن الفروق بين علم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية  
غير واضحة فى الدراسات السوسولوجية للدين فى أمريكا . فالتطور  
الحديث يشير الى أن دراسة الدين جذبت العديد من علماء الاجتماع  
المتخصصين والذين قدموا دراساتهم وخدماتهم للوثائق الدينية ، كما نجد  
العديد من المفكرين يستخدمون النماذج السوسولوجية فى التحليل .  
ولهذا نجد أن علماء الاجتماع الكاثوليكين فى أمريكا كنتيجة للتخصص

الدقيق في علم الاجتماع والطبيعة التعددية لنسق الاعتقاد كانوا أكثر ميلا لمعالجة المشاكل السوسولوجية ذات الطبيعة العامة . وعلى أية حال فإن العشرين سنة الماضية قد شهدت انفتاحا على العديد من جوانب الدين والتدين . وبطبيعة الحال لا زالت هناك مشاكل كثيرة لم تحل بعد والتي تتعلق بقيمة الافتراضات الخاصة بالبحث في الدين من جوانبه الاجتماعية<sup>(١٧)</sup> .

---

(١٧) يرى أودي O'dea أن علم الاجتماع الديني لم يحقق نجاحا إلا في الأبحاث ذات الطابع للكمي . وترك العديد من الموضوعات التي كان لابد أن يتناولها . ويقترح أودي تبني محخلا ذو طبيعة متعددة في دراسة علم الاجتماع الديني .  
انظر :

O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered," *Sociology and Social Research*. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3. PP. 145—152.



## ٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني :

### ١ ( ) اهتمام عالم الاجتماع بالدين :

لعله بسبب تنوع وثراء مادة البحث في مجال الدين فانه من الصعوبة بمكان أن يقوم الباحث ببحث سوسيولوجي متميز عن الدين . فالاهتمام بالدين لدى كثير من الباحثين، هو اهتمام بالنواحي الفردية أو الشخصية وقد مال البعض الآخر من الباحثين الى التركيز على الجوانب الفكرية والانتقالية للاخلاق والاعتقاد . وعلى حد ما ذهب اليه وليسم جيمس W. James فانهم مهتمون بالمشاعر والافعال وخبراتهم في علاقتهم بالمقدس<sup>(١)</sup> . الا أن جيمس ومن تبعه أغفل في تعريفه للدين للجوانب العامة والمجتمعية والنظامية ، والتي بلا شك هي الاهتمام الاول لعالم الاجتماع<sup>(٢)</sup> .

والحق أن اهتمام عالم الاجتماع بالدين ليس مثل اهتمام الفيلسوف، واللاهوتي ( المتكلم ) أو عالم النفس الفردي . فاهتمام عالم الاجتماع بالدين يتركز على الوظيفة العامة للدين في المجتمعات الانسانية . فهو يهتم بالدين على أنه جانب من جوانب سلوكه وانشطة الجماعة ، والدور الذي لعبه الدين ، وما زال يلعبه في تمزيق أو اعاقه استمرار الجماعات الانسانية . على أية حال ، فكلما كان السلوك الديني محل الدراسة ، أقل

---

(1) James, W., *The Varieties of Religions Experience*. New York : Modern Library, 1937. PP. 31—34.

(2) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*. Ney York : Randome House, 1971. P. 3.

فرد: وأكثر عموي . وسما سم ندرمه وسر مزاره : كلما كان ذلك السلوك مفيدا لمجال البحث في علم الاجتماع الدينى .

بالاضافة الى ذلك ، فعالم الاجتماع مطالب بالالتزام بالموضوعية objectivity في دراسته للدين . والحق أن هذا يمثل مشكلة للباحث في هذا الميدان ، لدرجة أن بعض الباحثين يؤكدون أنه من الصعب تجنب هذه المشكلة « ويؤكد الكثير من الباحثين ، سواء في علم الاجتماع أو في الاديان ، أن الدراسة العلمية للدين ، اذا افترضنا امكانية التوصل لذلك ، أمر غير مرغوب فيه . فالدين لدى كثير من الناس هو احساس قلبى ، أو ارتبط بمشاعرهم ، وارتبطت مشاعرهم بطقوسه التى أصبحت مقدمة من خلال مشاركتهم فيها . ولهذا فمن الصعب عليهم أن يتصوروا القيام بدراسة موضوعية للاديان التى يمتقونها .

فعلى الرغم من امكانية القيام بمثل هذا النوع من الدراسة الموضوعية على أية حال ، الا أن المشكلة الحقيقية تكمن في مدى وجود الرغبة لدى الباحث ، وقد يرجع ذلك الى أن الدين قائم على الاعتقاد أو الايمان ولذلك يخشى أن الدراسة الموضوعية للدين ربما قد تضعف الايمان وتحلل وتقلص الولاء الدينى religions allegiance . والباحث في الدين مطالب بتقصى الحقيقة ، لذلك يجب أن يتحكم في مشاعره ويجنبها عن موضوع بحثه . وعلى الرغم من كل ذلك فمن المستحيل بمكان اثبات أن تحليل الدين بواسطة العلم يعتبر مقيدا بوجه عام ، ولكن يمكن القول بأنه على المدى البعيد ، سوف تحقق نتائج استخدام للدراسة العلمية للدين كثيرا من الفوائد باستمرار الجهد والتحيز قد يكون له على المدى البعيد أضرار بالغة بالانسانية .

ومن ناحية أخرى فقد كان الاعتقاد الذى ساد لفترة طويلة هو « أن

أى ... هام عن الدين يمكن أن يعرف بالدراسة الموضوعية » ولكن الدراسات الحديثة عدلت عن هذا الاتجاه . يذهب ينجر J.M. Yinger على سبيل المثال ، الى أنه بالنسبة للعالم الاجتماعى . لم يعد هناك تأكيد على أن كل شيء هام عن الدين يمكن أن يكون فى متناول الملاحظ الموضوعى «<sup>(3)</sup> . ويرى ينجر أن الدراسة العلمية للدين سوف تكسب الكثير بتبنى هذا المفهوم المتواضع . ولا يعنى هذا أن الباحث قد يحجم عن فحص كامل لبحثه . ويؤكد ينجر على أن الباحث قد يكسب الكثير فى نظرتة الى الدين من الداخل inside أكثر من نظرتة من الخارج outside وبالرغم من أن ينجر لم يبين لنا كيف يمكن أن يتم ذلك ، الا أنه على أى حال ، أكد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن المرء الذى يقوم ببعض أشكال الممارسات الدينية يمكن أن يقول شيئاً له قيمة أو معنى عن الدين لجسرد قيامه بتلك الممارسات وهى يفرق ينجر بين المدخل السوسولوجى والمنهج اللاهوتى ، غالباً ، حتى ذلك الذى لا ينتمى الى أى دين ، قد يستطيع أن يقوم بدراسة علمية عن أديان أخرى مخالفة لما يعتقده . أن كان له اعتقاد . غالباً مطالب بعدم التعصب لآى ملاحظة ، فكل مدخل قد يمدده بمعلومات قيمة تساعد على تطوير نظريته عن الدين «<sup>(4)</sup> . وباختصار ، هناك اتجاه سائد بين علماء الاجتماع يؤكد على أن ، من المفالة الاعتقاد فى أن الافتراضات السوسولوجية للدين مهما كانت درجة موضوعيتها قد احتوت المعنى الكلى للدين . ومن حسن الحظ أن علماء الاجتماع اليوم أكثر تواضعاً فى ادعاءاتهم وهذا الاعتدال يساعد على الدراسة الاجتماعية — العلمية للدين .

(3) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*  
London : The Macmillan company, 1970. P. 2.

(4) Yinger, J., M., op. cit.,

كل هذا يؤدي الى حقيقة ثابتة هي أن هناك أشياء غير مرئية "Things Unseen" في الدين لها اهميتها في الحياة الاجتماعية ، ولا يمكن تطبيق مناهج العلوم التجريبية عليها . وهذا لا يسمى بحال الى طبيعة الحقائق والاساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية ، ولكن بين فقط أن حقائق العلم الطبيعي ليست وحدها الحقائق التي يعيش بها الانسان . حتى العلم نفسه يمكن النظر اليه ، ليس على أنه مجموعة طرق أو إجراءات معينة أو وسيلة لتحقيق بعض الغايات ، ولكنه في الحقيقة « ايمان » — ايمان بالقوة المطلقة للمقل الانساني على الفهم والتحكم في الكون<sup>(٥)</sup> .

والباحث في علم الاجتماع الديني عليه أن يحدد الجوانب التي يهتم بها في دراسته للظاهرة الدينية أو النظام الديني . ولا يفهم من هذا أن على عالم الاجتماع أن يضيق من مدخله ولا يهتم بمساهمات العلوم الاخرى مثل علم النفس ، والانثروبولوجيا واللاهوت . وعلى الرغم من أن اهتمام عالم الاجتماع ، يختلف عن اهتمام عالم النفس فيما يتعلق بالظاهرة الدينية إلا أن تفهم عالم الاجتماع للدين كظاهرة عامة ، الدافعية الدينية خاصة قد يتأثر بلا شك بمساهمات علماء النفس من أمثال وليم جيمس W. James ، جوردون البورت Gordon W. Allport ، وسيجموند فرويد S. Freud . كذلك فإن أعمال بعض علماء الانثروبولوجيا من أمثال مالمينوفسكي B. Malinowski وراي كليف براون A. R. Radcliff-Brown قد ساعدت علماء الاجتماع في فهم الكثير من الظواهر الدينية خاصة في المجتمعات البدائية . حتى اللاهوت — بغض النظر عما كان يعتبر علما أم لا — قد يساعد عالم الاجتماع في

---

(5) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 5.

مهمته . حقيقة أن عالم الاجتماع ليس مطالباً باعطاء أى حكم ممياري على الحقيقة أو الظاهرة مط الدراسة ؛ أر سى صدق أو كذب أى نسق دينى معين ، إلا أنه مطالب ، على أية حال ، بمعرفة تأثير أنساق الاعتقاد على للسلوك الاجتماعى . لدراسة الانساق الاعتقادية أو اللاهوتية تمد عالم الاجتماع ببيانات هامة لا يمكن تجنبها . ولا شك أن رجال اللاهوت من أمثال بول تليك paul Tillich ورهينولد Rhoinhold ونيبور Niebur ومارتن بوبر Martin Buber قد أثروا فى الفكر السوسيولوجى خاصة فى بيان الدور الاجتماعى للدين ، وكما تشع الزياييت نتيجهم فإن اغفال هذه التأثيرات المتبادلة من العلوم الاخرى قد تكون نتيجته علم اجتماع دينى « عاجز » (٦) .

#### ب ( المداخل السوسيولوجى لدراسة الدين :

ان الافتراض الاساسى الذى يبدأ منه عالم الاجتماع فى تحليله للدين فى حقيقته بسيط للغاية مؤداه أنه لا يمكن فهم الدين بمعزل عن باقى أنظمة المجتمع . فالدين جزء من نسق يتأثر ويؤثر فى العمليات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع ، وفى أنماط الاسرة والتكنولوجيا وفى طبيعة المجتمعات المحلية . غلو تغير أحد أجزاء النظام فإن كل الاجزاء الاخرى قد تتأثر بطريقة أو بأخرى . غلو أنتقل الناس من القرى الزراعية الى المناطق الحضرية فإن حياتهم الدينية سوف تتأثر بطريقة حيوية ، وإذا مر المجتمع بتطور فى التعليم والتثقل الاجتماعى والعلم ، فإن الاديان فى مثل هذا الموقف سوف تمر بتغيرات هامة ، ليس فى أشكالها الظاهرة ولكن فى طرقها الاساسية . ولو أن ديناً جديداً قد بدأ ينشر بقوة فى مجتمع ما فإن بناءه الاجتماعى برمته سوف يشعر بوطأة هذا التغير ، وفى الوقت نفسه نجد أن هذا البناء سوف يعمل من الدين الجديد الذى يستوعبه (٧) .

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 6.

(7) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op. cit.*, P. 18.

وكما سوف نشير فيما بعد ، فإن عالم الاجتماع يتبنى مفهوما آخر يسمى الوظيفة Functionalism ، ويعنى هذا المفهوم أن الاجزاء الدينية للبناء الاجتماعى يمكن أن تفهم على أنها جهود للقيام بوظائف معينة حيوية بالنسبة للمجتمع . وبناءاً على هذه النظرة ، فإن المجتمعات ليست معلقة على نفسها أو غير قابلة للتغير . فالحركات الثورية ، على سبيل المثال ، تعدّ تهاجم البناء النظامى فى المجتمع ، خاصة أنظمة الحكم والامرة والدين وقد تنتج وتكتسب هذه الحركات الثورية القوة والسلطة فى المجتمع وذلك بسبب الإغتراب والتوتر المنتشر بين أعضاء المجتمع . وغالبا ما يكتشف القادة أن كثيرا من الوظائف الضرورية للحياة فى المجتمع قد تستمر بإعادة اقامة الانظمة التى هوجمت أو بخلق بعض نظائرها .

هذا المفهوم الوظيفى عندما يطبق على الدين يعنى أن كل مجتمع له دين حتى ولو اعتبر مجتمع لا دينى anti-region . وبكلمات أخرى أن فى كل مجتمع نوع من أنماط الاعتقاد والفعل الدينى ، والتى بواسطتها يستطيع المجتمع والفرد القيام بوظائف حيوية معينة . وربما لا يكون الدين على ما يرام من وجهة نظر الباحث أو أى انسان آخر ، وذلك لأنه لا يؤدي وظائفه بطريقة مرضية . ويذهب بمنحصر الى أن تصور مجتمع بدون وجود نسق تكاملى للقيم هو فى حد ذاته تناقض لفظى ، حيث أن طبيعة المجتمع الانسانى تقتضى وجود مثل هذا النسق (8) .

والحق أن دراسة الدين تمثل مكانة غير ثابتة بين فروع علم الاجتماع الأخرى ، وترى سوزان بود Susan Budd أن دراسة الدين تتميز

---

(8) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., P. 19.

بأنها « ميدان للسلوك ما يزال يبحث عن نظرية ومنهج ناجح »<sup>(٩)</sup> . وقد تركز العديد من الدراسات النظرية في مطلع هذا القرن على دراسة الدين في المجتمعات البسيطة والبدائية ، إلا أن هذا الاتجاه قد بدأ يتغير الآن . وبالرغم من الدراسات الهامة في هذا الميدان إلا أنه ليس هناك أحكام نظرية مقبولة يمكن أن تعد بمثابة أساس لمعلومات جديدة وتحليل متميز . ولعل أحياء الاهتمام بالدين راجع إلى الاعتقاد العام بأن هناك شيئاً هاماً وحاملاً في دراسة المجتمع بوجه عام ، وأن فشل راجع إلى تجنب التحيز الذي منع تقدم علم الاجتماع عامة<sup>(١٠)</sup> .

ويرجع الاهتمام بالدين إلى القلق المتزايد في المجتمع الصناعي الذي بلغ حداً كبيراً وذلك بشأن ارتفاع معدل اضطراب أنماط السلوك وما إذا كان ذلك يتصل بطريقة أو بأخرى بتدهور مكانة وقوة الفكر الديني والأنظمة الدينية . وقد يرجع الاهتمام أيضاً إلى محاولة توسيع مجال علم الاجتماع وذلك بدراسة موضوعات أهملت منذ فترة طويلة مثل المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية . ولعل سبب إهمال دراسة الدين حتى وقت حديث يرجع في أساسه إلى أن المنظرين للدين في القرن التاسع عشر كانوا يمتثلون وجهات نظر ليبيرالية عن الدين . بمعنى أنهم كانوا ينظرون إلى الاعتقاد الديني على أنه خطأ فكري ، وإن تقدم العلم

---

(9) Budd, S., *Sociologists and Religion*, London : Collier Macmillan Publishers, 1973. P. 1.

(١٠) انظر :

Yinger, J., M., "The Present Status of the Sociology of Religion", in R. D. Krudten, *The Sociology of Religion : An Anthology*. New York : Appleton — Century — Crafts, 1967, PP. 26-38.

والمعقلانية سوف يؤدي الى اضعافه واخفاقه لدى افراد المجتمع ككل .  
 غلبتين يهتم به من الناحية التاريخية ولكنه لا يناسب المجتمع الحديث .  
 وظلت الدراسات الخاصة بعلم الاجتماع الدينى تأخذ الشكل النظرى  
 فى كثير من الاحوال ، ودرس علم الاجتماع الدينى من جانب علماء  
 يعتقدون ان الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقى وغير عقلى فى المجتمعات  
 الحديثة .

وحيثما كان كثيرا من الباحثين ، رغم تأثرهم بالابتعاد عن الاعتقادات  
 الميتافيزيقية الا أنهم تبنوا وجهة النظر القائلة أن الدين يمكن أن يناقش  
 ويحلل ويفسر دون مناقشة صدق أو كذب الاسس القائمة عليها  
 الاعتقادات وانتشر هذا الاتجاه المرغوب فيه بين الباحثين المعتنقين  
 للوظيفية الدينية وبين اللاهوتيين الاحرار ، رغم أن بعض اللاهوتيين  
 يرون ان الدين « الحقيقى » يوجد فى الاعتقاد ، وهو ما لا يمكن لعلم  
 الاجتماع أن يصل اليه عن طريق الوصف .

وهكذا انتقلت دراسة الدين بسرعة الى مجالات ، حيث الاعتقادات  
 والسلوك المرتبطة بها ليست هى محور التفسير . ولعل الكثير من البحوث  
 الناجحة قد اكتملت فى المجال الذى استخدمت فيه المناهج الوضعية  
 وغيرها من المناهج<sup>(11)</sup> من ذلك مثلا ، دراسة العلاقة بين معدل التردد  
 على الكنيسة والخصائص الديموجرافية والاقتصادية والاجتماعية ككل .  
 كما ظهرت دراسات أخرى لا تناقش مشكلة صدق أو كذب الاعتقادات ،  
 كدراسة التنظيم الدينى وأنماط التردد على دور العبادة .

ولقد ألقى البحث فى هذا المجال الضوء على مشكلة الدور الذى يلقيه

(11) Budd, S., *op. cit.*, P. 3.



الدين في المجتمع ، ولكنه « حذف كثيرا من معالم الانظمة الدينية » (١٢) .  
 حقيقة قد ساعدت الطرق والنظريات التي نبت نجاحها في فروع علم  
 الاجتماع الاخرى ، على فهم الظاهرة الدينية ، ودعمت هذا الفرع  
 الجديد — علم الاجتماع الديني — الذي عانى من التأمل غير المنضبط  
 للحقائق . وعندما استخدم المنهج الاحصائي كمدخل منظم لمعالجة  
 البيانات العلمية ظهرت له بعض العيوب من أهمها نظرته للدين باعتباره  
 عديم الاهمية ومن ثم لا ينبغي دراسته ، فالسلوك الديني في المجتمعات  
 الصناعية يمكن قياس تناقصه بسهولة من ناحية ، كما يمكن قياس التناقص  
 بالنساء والكبار من أفراد الطبقة العاملة غير الماهرة من ناحية أخرى .  
 وهذه الطريقة لا تمثل ، بالنسبة لهذا الاتجاه ، أية أهمية نسبية في  
 تشكيل المجتمع والسياسة والقوة ، طالما أنها طريقة هامشية وتعتمد على  
 وجودها على غيرها . وكشفت البحوث في هذا الاتجاه أيضا أن الدين غير  
 مؤثر نسبيا في المجتمعات الحديثة كمحدد للاتجاهات والآراء والسلوك  
 المتعلق بالسياسة والأخلاق والحياة الاقتصادية . وهكذا حظيت دراسة  
 الدين بأهمية ضئيلة في المجتمع الحديث .

وقد عرف الدين من خلال الاعتقاد ، ولكن لم يعد الاعتقاد مؤشرا  
 كافيا لذلك ، إذ استبعدت الاعتقادات كقوى سببية في تفسير الفعل  
 الانساني ، ولذا يعرف الدين من خلال أنظمتها والسلوك القابل للقياس .

انظر :

(12) Shneider, L, "The Sociology of Religion : Some Areas of  
 Theoretical Potential," *Sociological Analysis* Vol. 3 (fall 1970)  
 No. 3. PP. 131 - 144.

Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion",  
*Temenas* Vol. 6. 1970. 7 - 19.

ولكن هذه الطريقة دعمت فكرة هامس تدن وعدم أهميته في المجتمع الحديث . ولكننا نجد اتجاها حديثا ظهر بتأثير من الفلسفة الوجودية تبدو فيه التجربة الذاتية والاعتقاد مرة أخرى محورا للدراسات البوسولوجية وتحت تأثير هذا الاتجاه ، نجد الكثير من البحوث المهمة بالتدين Religionsity (١٣) .

ولعل دراسة برجر Berger ولكمان Luckmann كما سوف نرى فيما بعد ، تعد من الدراسات التي تركز على دراسة الافكار الدينية كقوى : " في كل مجال من مجالات الحياة والتي تشكل تجربة وسلوك الناس . ويستند هذان المؤلفان أن الدين ما زال مستمرا رغم تساؤله في المجتمع الصناعي . وربما يرجع افعال دراسة الدين الى الاتجاه الوضعي في علم الاجتماع ، الذي أهمل دراسة المجال الذاتي للحقيقة الاجتماعية . هذه الطبيعة الذاتية لتجربتنا في المجتمع هي التي تخلق تجاربنا وتحدد اختياراتنا . وقد أخذت هذه التجربة الشكل الموضوعي من خلال اللغة ، ومع أهميتها الكبرى في الفعل الانساني الا أن جزءا بسيطا منها هو الذي يتجسد في نظام . وباختصار ، يستند برجر ولكمان أن كل الناس يجب أن يتقبلوا وجهة النظر المنظمة للواقع ليجنبوا أنفسهم أية اضطرابات فمثل هذا الواقع المنظم اجتماعيا يكون للدين فيه دورا حاسما في بنائه والحفاظ عليه وفي أوقات الأزمات تبدو ضرورة تكرار المصيف الدينية لتأكيد أن عالمنا لم يخرج عن انتظامه . ويلاحظ أن هذا الاتجاه يضع علم الاجتماع الديني داخل مجال علم اجتماع المعرفة ، ويتناول كليهما على أنهما أبنية أخلاقية وفكرية وشرعية للمجتمع ، فضلا عن اشتغالهما على الابنية العلمية والسيكولوجية والسياسية (١٤) .

(13) Budd, S, op. cit., P. 4.

### ج ( دعوى علم الاجتماع الدينى :

ان مناقشة مشكلة امكانية وجود علم اجتماع ديني<sup>(١٥)</sup> ، تقتضينا مناقشة العلاقة بين التفسيرات الدينية والتفسيرات السوسيولوجية ، فمن الواضح أن بعض المداخل التي تبناها الكتاب المبكرين والمعاصرين ذات قيمة للدراسة السوسيولوجية للدين عن غيرها . وبإحدى ذى بدء نقرر أن المسائل المنهجية الأساسية التي تواجه علم الاجتماع الدينى هي نفسها الى نجدتها فى علم الاجتماع . كما يمكن القول أن الانتقادات التي توجه الى علم الاجتماع الدينى يمكن أن توجه أيضا الى كل علماء الاجتماع فى الفروع الأخرى<sup>(١٦)</sup> .

ويمكن مناقشة المشكلة ، المشار إليها سلفا ، على مستوى آخر . فهل ما نريده علم اجتماع له نزعة دينية Religious Sociology<sup>(١٧)</sup> وهنا

---

Bergar, P., L., Luckman, T., "The Sociology of Religion and the Sociology of Knowledge," *Sociology and Social Research*. Vol. 47. (1963) No. 4, PP. 417 - 427.

(15) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion possible A reply to R. Bellah", *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2. PP. 107 - 111

(16) Hill, M., *A Sociology of Religion*, New York, Basic Books, Inc., 1973, PP. 5 - 6.

(١٧) لسم علم الاجتماع ذو النزعة الدينية مستمد من التسمية الفرنسية Sociologie religieuse وهي مرتبطة باسم عالم الاجتماع الفرنسى جابرييل لابراس Gabriel le Bras . وقد حدد ( لابراس ) برنامج هذا العلم بقوله ( انه يحتوى كل الاديان ، سواء القديم والحديث ، والتدولة وغير التدولة وكل العلوم تتعاون فى هذا المجال . . . ) ويلاحظ أن لابراس جعل نقطة انطلاقه فى هذا العلم هي الاعتقاد اللاهوتى theological للجماعة الدينية ولا شك ان هذا يثير العديد من المشاكل فيما يتعلق بالكيفية التي يقوم بها الباحث بالدراسة من الدخول مع هذا يحتفظ بالموضوعية والتقييم الصحيح =

يكون الدين صفة مسبقة أم أنه علم اجتماع ديني The sociology of religion حيث يأتي الدين كاسم لاحق .

والواقع أن هناك اختلافا هاما بين هذين العلمين . فعلم الاجتماع ذو النزعة الدينية هو نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الاساسية من مصادر لاهوتية وليس من مصادر نظرية سوسيولوجية . ولهذا نقول أن الافتراضات النهائية لهذا العلم ليست داخل مجال علم الاجتماع . حقيقة ، قد يناقش علماء الاجتماع الاختلافات القائمة في التراث الاجتماعي والمتضمنة لبعض الافتراضات المسبقة عن طبيعة الانسان ومكانته في المجتمع ، ولكن عالم الاجتماع ذو النزعة الدينية يستبعد بالضرورة مناقشة مثل هذه القضايا لأن مناقشاته وحججه تنتمي الى مجال آخر . وطالما أن موجهات علم الاجتماع ذو النزعة الدينية معترف بأنها خارجة عن علم الاجتماع وعن نطاق البحث السوسيولوجي . فإن فهم

= ويتجنب استخدام المادة العلمية تدعيم معين ويرى ميل أن الفهم الذي يمكن للباحث الذي ينتمي الى دين أو لمجتمع معين أن يقدمه لا شك في أهميته لتفسير الجوانب الداخلية للوجهة للعمل الاجتماعي . ولكن هذا لا يعني أن هذا الفهم هو فهم العضو ، وبمعنى آخر أنه ليس من الضروري أن يكون للباحث عضوا منتقيا الى دين معين لكي يتسنى له فهمه .

*Ibid.*, PP. 9 — 11.

انظر ايضا :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*.  
*op. cit.*, PP. 10 — 11.

Le Bras, G., "Religious and Science of Religions" in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 129 — 149.

Piulat, T., "Religious Sociology and its Aims", in J. Brothers (ed.) *op. cit.*, PP. 151 - 166.

مصطلح علم الاجتماع في هذا السياق هو انشائية الى منهج method أكثر من كونه نشاط عقلي مستقل (١٨) .

ولعل من أهم المسائل التي تواجه علم الاجتماع الدينى هي النظر الى الظواهر الدينية باعتبارها خارجة عن البحث الانسانى وتعلو أى تأثير من البيئة الاجتماعية ، ومن ثم فهي خارج نطاق أى علم أمبرىقى مثل علم الاجتماع ، ووجهة النظر هذه تستبعد امكانية ملاحظة الظواهر الدينية ، ولهذا فإن علم الاجتماع الدينى يصبح أمرا مستحيلا . ويلاحظ هيل أن المناقشة هنا تتخذ شكل الدفاع عن الدين الذى ينتمى اليه الباحث - والذى يحاول أن ينأى به عن البحث السوسىولوجى أو يحاول استخدام الطرق الخاصة بالبحث السوسىولوجى في دراسة التراث الدينى للاخريين (١٩) .

(١٨) يذهب هيل الى أن للفرقة بين مخزن المسمين توجد ايضا لدى فروع علم الاجتماع الاخرى وهناك تسميات مثل علم الاجتماع السياسى Political Sociology وعلم الاجتماع الصناعى Industrial Sociology وعلم الاجتماع التربوى Educational Sociology ، تمر بلا مناقشة ويتسائل ، هل الافتراضات الاساسية لعلم الاجتماع السياسى لا تمكس مدخل مختلفة لبعض الكتب السوسىولوجيين الذين لهم اتجاهات سياسية معينة؟ كذلك علم الاجتماع الصناعى ، كان يبحث تأثير مدرسة العلاقات الانسانية وانتقد بسبب قبوله بالمعيار الادارى للفاعل بالكفاءة وتحقيق اقصى لنتاج - ويرى هيل بالنسبة لعلم الاجتماع التربوى ان هناك اختلافا بين الفرعين Educational Sociology Sociology of Education على اعتبار ان الاول يشير الى الاهتمام بالمسائل التربوية ، بينما يهتم الاخر بالمشاكل السوسىولوجية .

Hill, M., op. cit., P. 6.

(19) Hill, M., op. cit., P. 7.

هذا يشير هيل الى درسه وربر ستارك Werner Stark عن المسيحية  
= من كتابه .

ان امكانية قيام علم اجتماع ديني تكمن في رفض الادعاء القائل بأن الدين ليس في متناول أدوات البحث الامبريقي المستخدمة في علم الاجتماع ، والاساس الذي يعتمد عليه علم الاجتماع "الديني" في هذا هو التسليم بأن الاعتقادات الدينية يعتنقها ويتمسك بها الناس ويأخذ الجزء الخارجي أو المرئي منها اشكالا اجتماعية وطالما أن علم الاجتماع يدعى محاولة التوصل الى المعرفة النظرية المنظمة عن النشاط الاجتماعي والنظم الاجتماعية فليس هناك شئ ما يدعو لعدم تطبيق هذا على ذلك الجانب من الانظمة الدينية . ومن ناحية أخرى ، فعلى الرغم من أن متطلبات علم الاجتماع تقتضى قيام الملاحظ باعطاء أحكام عن الجوانب المختلفة للظاهرة محل الدراسة ، فإن هذا المطلب لا يعنى أن الباحث يستطيع التوصل في كل حالة الى تفسير كامل للجوانب المختلفة للظاهرة . بمعنى آخر ، أن ما يعتبر ذا معنى بالنسبة للفاعلين لا يمكن أن يفسر كلية في ضوء الاهداف التي يمكن أن تكون قابلة للقياس الامبريقي . فلو قصرنا البحث على تلك الانشطة التي يمكن أن تقاس وتختبر فاننا نكون بذلك قد أسأنا فهم ما هو ذو معنى للفاعلين<sup>(٢٠)</sup> .

هذا ، ويمكننا القول بأن علم الاجتماع الديني هو واحد من العلوم

---

Stark, Werner, *The Sociology of Religion : A Study of = Christendom* (Routledge and Kegan Paul, London : Vol. 1. Established Religion (1966), Vol. 11. Sectarian Religion (1967) Vol. III. The Universal Church (1965) . Vol. IV. Types of Religions Man (1969).

ويلاحظ هيل أن ستارك خرج عن ( دوره كعالم اجتماع عند مناقشته فكرة للكنيسة العالمية وأصبح مدافعا عن المسيحية ) .

*Ibid.* P. 8.

(20) Hill, M., *op. cit.*, PP. 14 - 15.

التي نستم بدراسة الدين ، وان كان هناك مداخل عديدة تحاول استخدام مناهجها وطرقها الخاصة<sup>(٢١)</sup> في دراسة الظواهر الدينية . وقد يبدو عالم الاجتماع مهما لبعض المداخل والطرق الخاصة باصدار التقييم ، من ذلك مثلا ، رفضه اصدار حكم بشأن مشكلة ما يمكن اعتباره وحيا صادقا . ان موقف عالم الاجتماع ينبغي ألا يفهم على أنه يرى ضرورة رفض امكانية اصدار مثل هذا النوع من الاحكام ، ولكنه يرجع الى أنه ليس مؤهلا لاصدار هذا الحكم وقد نجد اللاهوتى أو الانسان المؤمن قادر على اصدار مثل هذه الاحكام ، ولكن كلاهما بادعائه ذلك يكون خارج عن مجال علم الاجتماع . ولا يعنى هذا أن عالم الاجتماع لا يهتم بالادعاءات اللاهوتية وخاصة الادعاءات التي تناقشها الجماعات الدينية المتسوعة داخل نفس التراث الدينى ولكن اهتمامه بها يرجع الى أنه يعتبرها وقائع اجتماعية لا يمكن أن يفصل بينها .

ولا يعنى هذا أنه من المستحيل أن يكون الباحث مؤمنا ، وفي الوقت نفسه عالم من علماء علم الاجتماع الدينى . وتحقيقا أن وجود كثير من علماء الاجتماع في هذا الميدان مع انتمائهم الى أنساق اعتقادية متباينة يدحض ذلك رأى . والاعتقاد بمكس هذا يدعونا اذن الى التشكك في علم الاجتماع في عمومه خاصة وأن علماء الاجتماع في معظم الاحيان أعضاء في نفس المجتمعات التي يدرسونها . وفي الوقت نفسه يتبنى عالم الاجتماع دورا معينا في أبحاثه . وهذا الدور محدد جزئيا بإطار نظرى

---

(٢١) يرى P. H. verijhof ان علم الاجتماع لدينى ليس علما دينيا ، ولكنه علم سوسولوجى ، أى الدراسة العلمية للكائنات البشرية وعلاقاتها الجماعية ، ويعتبر الدين موضوعا مناسباً لهذه الدراسة طالما أنه يساعد على استخراج نتائج عن العلاقات الانسانية .

Verijhof, P. H., "What is the Sociology of Religion," in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion* Oxford : per gamon press, 1967. P. 29.

يطور فروضه من خلاله . ومن ناحية أخرى يتحدد دوره بالتقييم النقدي الذي يمارسه علماء الاجتماع وتطبق تلك المقاييس على عالم الاجتماع المؤمن بشدة أكثر من زميله الذي لا ينتمى لاي نسق اعتقادي . ولهذا بوجه النقد الى ستارك Stark وكتابه عن علم الاجتماع الديني الذي عالج فيه المسيحية وذلك لانه تعدى دوره كعالم اجتماع ليكون مدافعا عن إحدى الجماعات المسيحية (٣٢) .

والخلاصة أن علم الاجتماع الديني يصبح ممكنا لو أنه تجنب الادعاءين التاليين :

الاول . رفضه وجهة النظر القائلة بأن الدين يعتبر تجربة انسانية منتظمة ومستقلة بنفسها ، وأنه نشاط لا يخضع للتأثيرات الاجتماعية ، ومن ثم فهو لا يخضع للطرق الامبريقية المستخدمة في علم الاجتماع . والادعاء الثاني ، وهو الذي يفترض أنه من الضروري ارجاع الدين الى عناصره الحقيقية التي يمكن أن نجدها كامنة في البيئة الاجتماعية والاقتصادية للذين يؤمنون به . وهذا ممناه أن علم الاجتماع سوف يتخذ بالضرورة شكلا نقديا للدين . ان علم الاجتماع الديني اذا ما أراد أن يحقق وجوده عليه أن يتبنى وجهة النظر المتدلة التي تدعى أن التفسير السوسيولوجي ان هو الا واحد من المداخل التي تدرس الدين ، وهو في هذا لا يهتم باصدار أحكام أساسية بشأن ما اذا كان الدين محل الدراسة حقيقي أم أنه غير ذلك اذ يقوم المدخل السوسيولوجي للدين على أساس الاعتراف بأن الواقع ذو المعنى بالنسبة للذين يمتثلون اشكالا دينية معينة يشكل مجالا أساسيا للبحث السوسيولوجي ، وهو ما نطلق عليه علم الاجتماع الديني .



د ( علاقة علم الاجتماع الدينى بعلوم الدين الاخرى :

من الملاحظ أن الانسان يثير من آن الى آخر عديد من التساؤلات التى تنحدر على المعنى الحقيقى لحياته ومصيره . فقد يتساءل عن سبب وجوده فى هذا العالم ، وما اذا كان ينتمى الى عالم آخر ، واذا كان الامر كذلك ، فما هى طبيعة هذا العالم الآخر . والواقع أن هناك دائما قديما وقويا للمعثور على اجابة عن هذه الاسئلة . وفى محاولة الوصول الى تلك الاجابة ، تؤكد الاديان وجود عالم آخر غير الذى نعرفه وهو العالم « الماورائى » *a realm of beyond* لهذه الطبيعة . ويؤكد August K. Reischner بأن هناك اعتقادا تؤكد معظم الاديان مؤداه أن العالم الذى نخبره بالحواس ليس هو كل الحقيقة ، بل أن هناك عالما آخر فوق الحواس *World Super — Sense* يتسم بالواقعية ويمثل الجانب العميق من الحقيقة (٣) .

وقد ظهرت الاديان للاجابة على كل التساؤلات ، وفضلا عن تقديمها الاجابات الفكرية على التساؤلات المنار اليها فهى تتطلب بعض الممارسات الشعائرية ، ولهذا يمد الاعتقاد والممارسات الدينية من اهم السمات المميزة للمجتمع الانسانى . ولم يكتف الناس بالصلاة والعبادة والتضحية بل أخذوا يعمقون فكرهم عن تلك الاسئلة ، ومن هنا ظهرت الدراسات الخاصة باللاهوت *Theology* ، وفلسفة الدين *Philosophy of Religion* ومقارنة الاديان *Comparative Religion* . وخلال القرن الماضى ظهر علم الاجتماع بادعاء جديد لدراسة الظاهرة الدينية متمثلا فى الدراسة الاجتماعية للدين والتى تحاول أن تجعل منه دراسة وضعية اجتماعية .

---

(23) Berger, H., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge, *op. cit.*, PP. 417 - 427.

ويرى روجيه باستيد امكانية وجود علم اجتماع ديني وذلك لاعتبارين :  
الاول ، اننا نرى في الدين رابطة بين الجماعة الانسانية والاله . والثاني ،  
أن الجماعة الانسانية تتفق على عقائد معينة وتشارك في الطقوس الخاصة  
بها ولما كان علم الاجتماع هو دراسة الجماعة الانسانية ، فقد أخذ يهتم  
بالدين على أنه أحد المقومات الاساسية للجماعة الانسانية (٣٤) .

ولقد تطورت الدراسات الخاصة بالدين ، وتبين أن لعلم الاجتماع  
الديني موضوعا خاصا به وهو دراسة تكون الدين وتطوره ، ودراسة  
النظام الديني وعناصره وكيف يعبر هذا الدين عن حياة الجماعة وتطورها .

وفي البدايات الاولى للتفكير في علم الاجتماع الديني ، نجد امتزاجا  
واضحاً بين علم الاجتماع الديني وتاريخ الاديان المقارن . فقد ذهب  
البعض الى أن « أبحاث علم الاجتماع الديني إنما تتصل بها في تاريخ

---

(٢٤) باستيد ، (روجيه) مبادئ الاجتماع للديني . ترجمة محمود قاسم .  
للقاهرة . مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥١ . ص ١١ . يذهب روجيه باستيد  
الى تحديد مجال الدراسة في علم الاجتماع الديني بقوله : ( .. ان الفكرة التي  
يكونها الناس لانفسهم عن وجود علاقة بينهم وبين آلهتهم ، والتي تختلف  
صورها من عصر الى آخر ، تصلح ان تكون موضوعا لدراسات مشروعة . ولكنها  
لا تعبر بأي حال عن علاقات اجتماعية يمكن للكشف عنها بطريقة موضوعية  
وحينئذ فليس ثمة مجال لدراسة المجتمع الذي يتكون من الالهة والبشر ، بل  
هناك مجال لدراسة الافكار التي قد يكونها الانسان لنفسه عن مثل هذا  
المجتمع . وهنا ننقل في هذا الحال الى الفكرة الاخرى التي يقول بها علم  
الاجتماع الديني وهي لفكرة التي يكونها لنفسه من يدرس الجماعات التي تنشأ  
على اساس الاشتراك في العقائد والمعاملات . وتلك هي فكرة الاكثرية الساحقة  
من علماء الاجتماع ) . المرجع السابق ، ص ١٢ .

الادب المقرون وفي دراسة الاجنس مبتدئين من الاجناس غير المتحضرة  
وفي الاساطير حيث تعبيرها عن حقائق اجتماعية ، ثم لا ينبغي أن نهمل  
الظواهر الدينية المعاصرة » (٢٥) .

ولعل المنهج المقترح للدراسة الاجتماعية للدين قائم على أساس « عقد  
المقارنات الدقيقة بين تلك الظواهر وظواهر الحياة البدائية لتدل دلالة  
واضحة على كثير من خفايا تلك الحياة » كذلك فإن استخدام الاحصاء  
يساعد على تفهم الظواهر الدينية . ولكن هناك محاذير ترد على  
استخدامنا للاحصاءات بحيث أن تلك الاستخدامات . « تؤدي الى نتائج  
خادعة ، اننا نفكرها في ضوء تجربتنا الدينية الخاصة وهذا يؤدي الى  
خطأ عظيم في المنهج » والمنهج المقترح الذي ينبغي تطبيقه هو المنهج  
المقارن مع تجنب : (أ) جمع التفصيلات المتشابهة (ب) الاسراف في  
استخدام عملية التحليل ، (ج) الاعتماد عن مشاهدة التشابه بين الظواهر  
الدينية (٢٦) .

ولكن كيف يمكن التمييز بين هذا الفرع الجديد من المعرفة — علم  
الاجتماع الدينى — وبين اللاهوت والفلسفة والدين المقارن (٢٧) .

---

(٢٥) النشر ، ( على سامى ) مرجع سابق ، ص ١٨ .  
(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ٢٠ — راجع للتشابه للثامن بين هذا  
وبين ما كتبه روجيه باستيد . المرجع السابق ص ١٩ — ٢١ .  
(27) Reischaur, A., K., *The Nature and Truth of the  
Great Religions*. Rutland : C. E. Tuttle co., 1966., P. 2.  
نظر ايضا :

للخشب ( احمد ) مرجع سابق ، ص ٣٧ — ٤٩ .  
Rhoades, D., H., "What Social Science has Done To Reli-  
gion," *Numen* Vol. IX, Jan. (1962) PP. 69 - 80.  
= Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Soci-

ولنبدا بالتفرقة بين عالم الاجتماع ورجل اللاهوت . فاللاهوتى يبدأ من الاعتقاد فى المقدس "divine" ويحاول أن يجد متضمنات هذا بالنسبة للحياة الانسانية ، وكيف تساعد التجربة الانسانية فى فهم طبيعة هذا الكائن المقدس . كذلك ، فان اللاهوتى يتميز بكونه مفكرا داخل تراث دينى معين ، يتركز اهتمامه الاول على الحقيقة كما يراها ، أو كما تراها ثقافته الدينية ، كما أنه قد يهتم فى الدرجة التالية ، بالاديان الاخرى وذلك من خلال علاقتها بما يعتقد فيه . أما بالنسبة لعالم الاجتماع فقد يكون له معتقد دينى أو قد لا يكون ، والبيانات التى يتعامل معها قد تكون مستمدة من نسق دينى واحد أو من عدة أنساق دينية أخرى ، سواء كان يدين بها أو يدين بها الآخرون . فقد يعمل عالم الاجتماع فى مجال محدود مثل التحليل الدقيق لفرقة دينية أو يحاول تطوير نظرية عن الدين والمجتمع ، فمهمة عالم الاجتماع الرئيسية هى فهم « المعنى » المستمد من النسق الدينى لمجتمع معين ، وتداخل الدين مع البناء الاجتماعى ومع الجوانب المادية من الثقافة مثل السحر ، والعلم والتكنولوجيا . وقد يؤثر مثل هذا النوع من الدراسات ، مثله فى ذلك مثل أى دراسة اجتماعية أخرى ، على الوضع الدينى الشخصى لعالم الاجتماع ، سواء قاده الى الافضل أو الى الاسوء . وحديثنا عن عالم الاجتماع يتأدى بنا الى الحديث عن مشكلة التحيز وحكم القيمة التى تبرز فى هذا المجال كما هى فى أى دراسات لآى جانب اجتماعى آخر ، الا أنه من المتطلبات الرئيسية لعالم الاجتماع الدينى أن يضع نفسه فى عقل المؤمن دون أن ينتمى الى معتقده ، حتى ولو كان عالم الاجتماع من الذين ينتمون الى الدين محل

---

ology of Religion", *Tomens*, Vol. 7 (1971) PP. 75 - 89. =  
Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of  
Sociological Association," *Sociological Analysis* Vol. 31  
(Fall 1970) No. 3, PP. 119 - 130.

الدراسة فإنه يحتاج الى التراجع قليلا للوراء عن ما يمتنقه لكى يفكر  
كعالم اجتماع (٢٨) .

وعلى الرغم من اختلاف الموقف الفكرى والاهتمام لدى كل من عالم  
الاجتماع واللاهوتى الا أن هناك تداخلا فى اهتمامات كل منهما ، فإذا  
كان اللاهوتى يحلل التجربة الانسانية من أجل اكتشاف طبيعة الله من  
خلالها والتعرف على أفعاله فى هذا العالم ، فإن عالم الاجتماع يعتقد أنه  
يمكن من خلال تحليل تجارب خاصة بمجتمعات معينة ، توضيح أنساق  
الاعتقادات والممارسات المرتبطة بها . ولو نظر الى دين معين على أنه  
«وهم» فإن الاشكال الخاصة بهذا الوهم يمكن أن تكون واضحة بالرجوع  
الى بناء المعرفة فى مثل هذا المجتمع ، ومن ناحية أخرى ، إذا كان هذا  
الدين حقيقيا ، فإن صدقه يمكن إدراكه والتعبير عنه من خلال خبرة  
الحياة داخل بناء معين وعند مستوى معرفى خاص . وهكذا فإن عمل عالم  
الاجتماع يعد اسهاما يسهل مهمة اللاهوتى وذلك من خلال استعراض  
نسق المعتقدات فى سياقه الاجتماعى . ان الاهتمام بتطور نسق اعتقادى  
معين فى مجتمع ما ، يختلف عن الاهتمام بمشكلة صدق وتماسك النسق  
الاعتقادى . وتجاه هذه المشكلة اللاهوتية ، يقف عالم الاجتماع  
صامتا (٢٩) .

أما عن فيلسوف الاديان فهو يشارك اللاهوتى فى مشكلة الصدق ،  
ولكن دون أن يكون ملقوما بنسق دينى معين . والفيلسوف باعتباره

---

(28) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religion*  
N. Y. : Harper Torchbooks, 1970. PP. 11 - 12.

(29) - Scharf, B., R., *The sociological Study of Religion op.*  
*cit.*, P. 12.

ميتافيزيقي يناقش حجج وجود وعدم وجود الله ، وكأبستمولوجي فهو  
يهتم بمعنى الاديان وأن الناس يمكن أن يعترفوا بالله سواء عن طريق  
الوحي أو اللاهوت الطبيعي أو طرق أخرى . وهو في النهاية كمنظر  
اخلاقي ، يهتم بالعلاقة بين الدين والاخلاق ، وهنا يقوم بتحليل علاقة  
الدين بالبناء الاجتماعي فيظهر التشابه بين فهمه وفهم عالم الاجتماع .  
الا أنه يمكن القول بأن فيلسوف الاديان يختلف عن عالم الاجتماع في أن  
معظم نظريات الدين جاءت ضد مشكلة أنواع المعرفة التي يمكن أن يكتسبها  
الناس وكيفية حدوث ذلك . وبينما نجد أن عالم الاجتماع يمكن أن  
يستحب 'المظهر الاخلاقي وذلك بتقديم - بيانات جديدة - أو منظمة  
بطريقة جديدة عن القيم والمعايير ، فقد يثار عالم الاجتماع من الفيلسوف  
فيدرك بطريقة كلية أي نظرية معرفية تتضمنها أعماله . وهكذا فإن علماء  
الاجتماع الوضعيين الذين يعملون في مجال الدين قد انتقدوا لادعائهم أن  
المناهج المناسبة لدراسة موضوعات العالم الطبيعي يمكن أن تكون صالحة  
لدراسة الانساق الرمزية مثل الدين والسحر (٣٠) .

أما عن علاقة علم الاجتماع الديني بالدين المقارن فهناك اتصال شديد  
بينها ، فبالإضافة الى التراث الهائل في مجال الاديان المقارنة ، فاننا  
لا يمكن فصل هذا التراث في أشكاله القديمة أو الجديدة عن علم الاجتماع  
الديني . ومن ناحية الاختلاف القائم بينهما ، فهو من جهة ، يدور حول  
الدراسة ، وذلك من حيث تحديد محتوى الانساق الاعتقادية والشعائرية  
والاخلاقية ومن جهة أخرى فيما يتعلق بتحديد مكان هذه الاعتقادات  
والشعائر والانساق الاخلاقية في سياق أبنية اجتماعية معينة . ويعتقد

---

(30) Scharf, B., R., *The Sociological study of Religion op.,*  
*cit.*, PP. 12 - 13.

عالم الاجتماع . أنه على الرغم من أن وضع قوائم أو مقارنات العناصر الدينية يعد أمراً مفيداً في بيان عمومية ود . بعض الموضوعات الخاصة بالاديان إلا أنه يستتد كذلك أن فهمنا قد يزداد وذلك من خلال دراسة هذه الانساق الاعتقادية في سياقها الاجتماعي (٣١) .

---

(31) Scharf, B., R., *The sociological study of Religion op. cit.*, P. 13.

انظر ايضاً :

Gualtieri, A., R. "What is comparative Religion Comparing The Subject Matter of Religious studies" *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol VI (April 1967) No. 1 PP. 31-39.

## ٦ - خاتمة :

بعد هذا العرض عن الدراسة العلمية للدين ودعوى علم الاجتماع الدينى ، نقول ان الدراسة العلمية للدين تمسنا ببعض الافتراضات الاساسية عن الدين ، ولا ندعى ان مثل هذه الافتراضات صادقة ونهائية . ولكن نتساءل ببساطة : هل يستطيع المرء منطلقا من هذه الافتراضات ان يقول اى شىء مفيد وله قيمة عن الدين ؟ والواقع انه ليس هناك ادعاء في مجال الدراسة العلمية للدين بأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمكن ان تدرس البيانات من خلاله . كما أنه لا يوجد ادعاء بأن كل ما يمكن ان يقال عن الدين يمكن دراسته عن طريق العلم . فكل ما هنالك هو التأكيد على ان مناهج العلم الموضوعى يمكن تطبيقها على الظواهر الدينية . وهذا يعنى أن الدين عندما يفحص من خلال اطار العلم ، فإنه يعامل وكأنه جزء من العالم الطبيعى الخاضع لقوانين العلة والمعلول وتطبق عليه قواعد المنطق . وليس هناك اى سبب يجعل العالم يقف حائرا بين الموضوعية والذاتية ، أى ينظر الى الدين على أنه بطريقة أو بأخرى يختلف عن أى عمل علمى آخر . فالباحث يحتاج بطبيعة الحال ، الى أن يكون عالما متواضعا ، ذلك لان موضوع الدراسة يتميز بالتمقيد الشديد . فمما يمكن أن يقال بثقة عن الدين على أساس من المعرفة الخاطرة قد لا يشك أحد في أهميته اذا ما قورن بما يقال عن الدين من مداخل غير علمية أخرى . ولا يعنى هذا ان ينزل العلم فى اعطاء أطر مرجعية لتقييمه ، فليس تكون الاجراءات التى اتخذها غير مناسبة لحل المشاكل التى ظهرت عند استخدام مداخل أخرى . فمما يمكننا قوله بكل صدق ، أن هذه الإنبياء وصادقهم مجموعة معينة من الظروف ولا شك أن استجابتنا الذاتية للحياة ، فلا يكون لها معنى لو أنها أسست على الفهم الصادق للعلاقات التى تربط



الدين بالمجتمع ، لا على الجهل بها . وكما سوف نرى فان علم الاجتماع الدينى تنمة قيمة ليس فقط لعلوم الدين الاخرى ، ولكن أيضا للمطلب الدينى نفسه<sup>(١)</sup> .

ولكن هل يمكن دراسة الدين من الداخل أو من الخارج ؟ بمعنى آخر ، هل نطبق المفاهيم المعيارية أو الوضعية في دراسة الدين ؟ وللإجابة على هذا السؤال يعطى لنا ينجر المثال التالى : لو افترضنا أن كاتباً بذل كل جهده فى اعداد كتاب عن الفن يحاول فيه أن يحلل قيمة شخصية الفنانين ويصف علاقاتهم بأنواع مختلفة من الجماعات المعقدة ، ويحاول أن يربط بين الفن والمسائل الاقتصادية والسياسية . فى هذه الحالة قد يفدهش القراء ويتساءلون عما حدث لجوهر الموضوع ، أعنى الفن ببساطة ووضوح . هذا فضلا عن أن معظم المهتمين بالفن قد يكونوا غير سعداء بهذا التحليل وهذه النظرة الخارجية التى لم تقيم أو تحاول أن تبين بطريقة حيوية بعض الصفات العاطفية للتجربة الفنية . ونفس الاعتراض ربما يثار حول الجهد الذى يبذل لدراسة الدين « عن بعد » at a distance . فقد يفقد هذا المدخل الكثير من الامور الهامة التى يمكن أن تقال عن الدين أو التجربة الدينية . وبطبيعة الحال ، فان أحدا لا يستطيع أن يرى من الخارج ما ينطيه زجاج عاكس . وعلى الرغم من أن ينجر يترك للقارئ أن يجيب عن التساؤل ، الا أنه يقول ، « انفسى سوف أحاول دراسة الدين من خلال منظور علم الاجتماع ، والانثروبولوجيا ، وعلم النفس الاجتماعى . أى سوف أنظر الى الدين كأحد العمليات الاساسية فى الحياة الاجتماعية »<sup>(٢)</sup> . والحق أن هذا

---

(1) Yinger, J., *M. Sociology Looks at Religion op. cit.*, PP. 12 - 13.

(2) *Ibid.*, P. 17.

المدخل جزئى ومتواضع ، إلا أنه قد يعمق فهمنا الكلى لمعنى الدين إذا ما اعترفنا بإمكانياته • ويعترف ينجر بأن فشلنا فى استخدام مصادر العلوم الاجتماعية المعاصرة سوف ينعكس على فهمنا للدين •

هذا ، وسوف نركز مناقشاتنا فى الفصول التالية على علم الاجتماع الدينى ، تطوره التاريخى ، موضوعه ، ومنهجه ، مجالاته وكيفية استخدام المنهج السوسىولوجى فى دراسة الظواهر والنظم الدينية •

## الفصل الثاني

التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني



## النظور التاريخي لعلم الاجتماع الدينى

١ - تمهيد

٢ - الرواد

- ١ ( أوجيست كونت : الدين وطفولة الانسانية •
- ب ( هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوى •
- ج ( جيمس فريزر : الدين والسحر والطبيعة •
- د ( الاب شميدت : الديانات البدائية والتوحيد •
- هـ ( هوبهوس : الدين والاخلاق •
- و ( أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعى •

٣ - اسهامات أخرى :

- ١ ( هيوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية •
- ب ( مالىنوفسكى : الجانب السحرى والعملى فى السلوك البدائى •
- ج ( ماركس : الدين والوعى الطبقي •
- د ( ترولتش : تصنيف للتعاليم الاجتماعية للكائنات المسيحية •
- هـ ( باريتو : نسبة الظاهرة الدينية •
- و ( لابراس : الاتجاه السوسيوجرافى فى دراسة الدين •

٤ - خاتمة :



## ١ - تمهيد

لا شك في أن الدراسة السوسولوجية للدين تدين بالكثير من الفضل لعديد من الباحثين في مختلف فروع المعرفة ، فقد أثرى رجال اللاهوت والفلاسفة والمؤرخون وعلماء السياسة المعرفة السوسولوجية عن الدين . ويميز روبرت بللا R. Bellah بين اتجاهين أساسيين أثرا بشكل واضح في التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني . وهذان الاتجاهان هما : الاتجاه العقلاني Rationalist ، والاتجاه اللاعقلاني Nonrationalist (١) وكل من الاتجاهين له جذوره في تاريخ الفكر الغربي ، إذ شهد القرن الثامن عشر بلورتهما ، كما كان لهما نتائج هامة في القرن التاسع عشر ، وما زال تأثيرهما مستمرا في كثير من جوانب المعرفة .

وارتبط التراث العقلاني بظهور الفكر العلماني والمذهب الشككي skepticism في إنجلترا وفرنسا إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وقد أدى ذلك إلى ظهور الاتجاه اللاعقلاني كرد فعل للاتجاه العقلي . وباختصار ، فإن الموقف الذي يتخذه العقلانيون . مؤداه أن كل ما هو لا عقلي لا يمكن دخوله تحت حدود التحليل العقلي ولكن ينبني أن ينظر إليه باعتباره مؤثر على السلوك الانساني ، رغم أن كثيرا من الباحثين يتشككون في أن قد يكون ممكنا ومفهوما بالنسبة للعامة . وهكذا فهم يعتقدون أن المبادئ المخافية للعقل في الدين القائم قد جاءت إلى الوجود بسبب جهل رجال الدين ومغالطاتهم المتعمدة ، أولئك الذين يخدمون

---

(1) Bellah, S., "Religion : The Sociology of Religion" *International Encyclopaedia of Social Science* PP. 406-413.

أغراضهم وأغراض أسيادهم من الحكم العلمانيين ، ذلك أن وراء  
الاشكال التاريخية المنافية للعقل هناك دين فطرى أو طبيعى يتفق مع  
مقتضيات العقل .

ويمد روسو Rosseau وكانت Kant من المشايخين لفكرة وجود  
دين معقول تتميز عن أى عقيدة تاريخية . وقد بنى روسو اعتقاده هذا  
على أساس الاعتقاد الدينى فى الطبيعة الانسانية ؛ بينما ذهب كانط الى  
أن هذا مردد متطلبات التجربة الاخلاقية أكثر من استناده على الحجج  
الادراكية البحتة .

ومن جهة أخرى يؤكد التراث اللاعقلى . والذى تطور أساسا فى  
ألمانيا ، على أن الدين مستقل بنفسه وقائم بذاته ، Sui-generis فيذهب  
هردر J. G. Herder الى أن الدين يقوم على التجربة الخاصة والمشاعر  
بدلا من العقل . وقد عبر شلاير ماخر F. Schleirmacher عن هذا  
الاتجاه بوضوح ، حيث يرى أن الدين لا ينظر اليه على أنه نوع من  
« الفلسفة الجافة » أو على أنه « نسق أخلاقى بدائى » ولكنه حقيقة  
بذاته . فالدين عنده ، ليس قائما فى المعرفة ولا فى العقل ولكن فى المشاعر  
feelings ، أكثر من هذا فهو يعتقد أن الدين مستمد أصلا من الاحساس  
بالتبعية المطلقة . وعلى أية حال فإن كلا من هردر وشلاير ماخر يرفضان  
أى فهم عقلى للدين ويعارضان البحث عن دين طبيعى عالمى يتميز بأن يحمل  
فى ذاته دليل عقلانيته . بينما تقف المدرسة الألمانية على النقيض من ذلك  
وتصر على معالجة الاشكال الخاصة من الثقافة والاديان فى تنوعها  
التاريخى

وفى الوقت الذى ارتبط فيه الاتجاه اللاعقلانى فى معالجة الدين  
بتطور الفلسفة المثالية فى ألمانيا ارتبطت المعالجة العقلانية للدين بظهور



الوضعية positivism في فرنسا والتفعية Utilitarianism في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر ويظهر التاريخي Historicism ، وقضت على هذه الفواصل وسيطرت على الفكر الغربي في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا . فأخذت العقلانية في فرنسا وألمانيا شكلا تاريخيا جديدا هو التطورية evolutionism . ويمكن النظر الى قانون الحالات الثلاث عند كونت على أنه مثال لهذا الاتجاه . اذ ينظر كونت ، كما سوف نرى ، الى اللاهوت على أنه كان مناسبا لطفولة الإنسانية ، ولهذا فكلما زادت قدرة الانسان الفكرية على الفهم استبدل الدين بالفلسفة وأخيرا استعان بالعلم بدلا من الفلسفة . وعلى الرغم من أن كونت قد اتجه اتجاهها جديدا يطلق عليه الآن الاتجاه الوظيفي ، أكد فيه على دور الاعتقادات والشعائر في التضامن الاجتماعي وضيقت المشاعر الشخصية . وبينما يرى كونت ، وأتباعه خاصة دور كيم ، أن هناك جوانب لا عقلية في الدين نجده يذهب الى أن الدين يمثل جانبا هاما في الوجود الانساني ، وهذا يعد تأكيدا من جانبه على العوامل الادراكية في نظريته عن التطور الديني .

وفي إنجلترا طور سبنسر مدخلا تطوريا عن الدين وحاول تيلور أن يفسد التطور الديني للإنسانية من خلال المدخل التطوري ، فهو يرى أن هناك تطورا من المبدأ الحيوي الى التمدد الى الوحدانية ، وكل هذه مراحل يمر بها الفكر الانساني أيضا . كذلك نجد أن فريزر اتخذ نفس المدخل وقام بجمع العديد من البيانات عن مجموعة من الشعائر ونسق القرابة والتضحية الانسانية وشعائر الخصوبة ... الخ ونادى بمعالجة هذه الموضوعات بمنظور مختلف .

ويعد دالتي Dilthy من أتباع مدرسة شلاير ماخر ، حيث أكد على الطبيعة الداخلية للدين والتي لا يمكن تشويهها ، ويرى ضرورة أن يكون هناك فهم داخلي للشكالات المختلفة للدين . والصق أن هذا الاتجاه قد

دى مباشرة الى ظهور علم لاجتماع الدينى متمثلا فى أعمال ترولتش  
 R. otto وملكس فيسر . وكذلك فقد تبنى رودولف أوتر R. otto  
 اتجاها فينومينولوجيا فى كتابه عن فكرة المقدس ، متأثر فى ذلك بأعمال  
 شلاير ماخر وأكد على أن الدين شئ قائم بذاته . والتجربة الدينية، كما  
 يرى أوتو . يمكن أن تهتم : فينومينولوجيا ولا يمكن أن تفسر . هذا ، ونجد  
 نفس الاتجاه عند فان دير ليو Van der leeuw وذلك فى كتابه عن  
 جوهر ومظاهر الدين وفيه تنصل من كل النظريات السابقة فى تفسير  
 الدين . على أية حال ، اذا كان التراث اللاعقلى قد أكد على الطبيعة  
 الخاصة للفجربة الدينية ، الا أنه لم يقدم لها تفسيرا بينما قدم التراث  
 العقلى تاريخا عديدة لتفسير هذه التجربة ، ولكنه فى نهاية الامر كان قد  
 فتنها الى أجزاءها المكونة . ومع بداية هذا القرن ، تخلى كثير من المفكرين  
 عن هذه المواقف الفكرية ، وبدأوا فى تبنى مداخل أكثر تناسبا مع طبيعة  
 الظاهرة الدينية . ومع ظهور الماركسية ، فهم الدين على أنه ايديولوجية.  
 اما أن تدافع عن الوضع الراهن . أو تكون بمثابة سلاح النضال السياسى  
 والاقتصادى . وسوف نناقش هنا أهم النظريات التى ساهمت بشكل  
 مباشر فى تطور علم الاجتماع الدينى .

## ٢ - الرواد

### ١ ( أوجست كونت : الدين وطفولة الانسانية .

لقد طبع أوجست كونت علم الاجتماع منذ بدايته بفلسفته الوضعية، ولا شك أن هذا انعكس على اتجاه علم الاجتماع الدينى في مراحلہ الاولى، فالفلسفة الوضعية تدعى أن الحقائق الاجتماعية يجب أن تعامل كاشياء ؛ وأن الباحثين في هذه الاشياء يجب أن يتبنوا مدخلا موضوعيا ، وبهذا يمكن التوصل الى تعميمات امبريقية تستمد منها القوانين المفصلة للمجتمع وظواهره . وهذه القوانين من نوعين الاول خاص بقوانين الاستقرار الاجتماعى Social Statics والآخر يخاص بقوانين التغير الاجتماعى Social dynamics وقدم لنا كونت قانونه الشهير المسمى بقانون الحالات الثلاث law of the three stages لبيان قيمة المراحل التى مرت بها الفكر حتى بلغ الحالة الراهنة . فيشير قانون الحالات الثلاث الى تقدم أو تطور تدريجى في الفكر الانسانى ينظر اليه كونت ككل . فالمجتمع ينتقل من الحالة الاولى والتى يتميز فيها فرع من فروع المعرفة بأنه يعكس نظريات أو آراء لاهوتية الى المرحلة الثانية وفيها يفسر الفكر الانسانى كل الظواهر من خلال أفكار ميتافيزيقية مجردة ، وأخيرا توصل الفكر الانسانى في مرحلته الثالثة الى التفكير العلمى او الوضعى كأساس لكل العمليات الفكرية . وهذه المرحلة الاخيرة ، كما يرى كونت ، تتميز بأنها نهائية وحتمية . فالتفكير الوضعى يفسر الظواهر بالقوانين التى تحكم عملها . وقد أعطى كونت فكرة واضحة عن الهدف النهائى للوضعية عندما أشار الى كيف أنه في كل مرحلة من المراحل الثلاثة يبلغ الفكر الانسانى النقطة النهائية للتطور ، وبمدها في المرحلتين الاولى والثانية يتم التحول والانتقال الى المرحلة التالية فقد كانت قيمة التطور الذى

وصلت اليه المرحلة الرابعة . هر بنور مفهوم التوحيد ، وفي نهاية المرحلة الميتافيزيقية توصل الفكر الانساني الى أن الطبيعة من أهم الاسباب المفسرة لكل الظواهر . وفي المرحلة الوضعية يمكن أن نتوقع أن كل الظواهر الخاصة تقع تحت الحقائق الكبرى مثل قانون الجاذبية الذي يفسر العديد من الظواهر (١) .

وهذه المراحل الثلاثة ضرورية ويتبع كل منها الآخر ، كما أن المرحلة اللاحقة تصحح أخطاء المرحلة السابقة . ويعتقد الوضعيون أن تقدم علم الاجتماع يعتمد أساسا على رفض الناس البحث في المسائل التي لا يمكن الاجابة عليها مثل المعاني المطلقة وأصل وهدف الحياة . . . الخ . لذلك ينادى الوضعيون بالالتزام بالاجابة على الاسئلة العملية للاثنياء الملاحظة . ولعل تقدم العلوم الطبيعية راجع أساسا الى اعتمادها وانفصالها عن الاعتبارات الدينية والميتافيزيقية . ويرى كونت أن علم الاجتماع يستطيع أن يحقق هذه العلمية اذا جرد نفسه من هذه الاعتبارات . وبلا شك فقد ساعد هذا الاتجاه الوضعي على ظهور نظريات تفسر الدين على انه نوع من التضليل الاجتماعي . أو نوع من التفكير والافعال الرمزية أسمى فهمها أو نسيت معانيها . ولهذا نجد كثيرا من النظريات التي تعبر أصلا عن الاتجاه الوضعي ، مثل نظريات سبنسر ، تايلور ، فريزر ، ودور كيم تتفق جميعا فيما بينها على أن الناس لا يدركون فدينتهم حقيقة خارج أنفسهم ، ولكنهم نظرا لبعض جوانب

(١) انظر :

Comte, A., *The Positive Philosophy*. trans. by H. Martineau, 1853.

انظر ايضا

Caird, E., *The Social philosophy and Religion of Comte*. Glasgow : James Maclehose and Sons, 1885.

الوجود الانساني الغامضة ، يتخيلون وجود الارواح والالهة والقوى فوق الطبيعية ، وبهذا يخضع تفكيرهم للنواحي الانفعالية<sup>(2)</sup> .

• نؤكد شجعت الوضعية للتركيز على النظريات الخاصة بالتطورية الاجتماعية ، وقد يلقى هذا الى التطبيق الناجح للافكار التطورية في الجينولوجيا والبيولوجيا خلال القرن التاسع عشر ، كما كان هناك تأثير آخر جلتا من غيركم ، قدرا هائلة من البيانات المتاحة عن طريق الاكتشافات والتجارب والتكاملات للاهتقارية ومن البعثات التبشيرية في كل مكان من العالم . فبينما كان الباحثون في الدين المقارن يقرنون الاديان ذات الرسالات السماوية للشعوب المتحضرة ، فان علماء الاجتماع بناء على هذه البيانات ، أصبحوا قادرين على معرفة الكثير عن الشعوب البدائية في أمريكا والمريكا واليابان والصين والهند ، وطالما ان اديان هذه الشعوب المختلفة يمكن ان تكونا وحدها وتختلف وتختلف بناءهم الاجتماعي والتكنولوجيا الخاصة بهم ، فمن الممكن ان نبين التوافق الاديان المتصلة بكل نوع من الابنية الاجتماعية او التكنولوجيا ، وطالما نظر الى التكنولوجيا على انها عامل تقدم في التطور الانساني ، فمن الممكن ان نجد مجتمعات بدائية في العصر الحديث ، وقد يتقدم شئيل من التكنولوجيا ، والتي تمثل المرحلة البدائية للمجتمع الانساني ، ويمدنا علم الحفريات والتاريخ القديم بدلائل عن المراحل اللاحقة في التطور الاجتماعي للحضارات القديمة في الشرق الاوسط والصين والحضارة الرومانية اليونانية ، واخيرا الحضارة الاوربية . فمن خلال دراسة هذه الحضارات وتصنيف شعوبها يمكن تعيين خط التطور الاجتماعي للانسانية .

---

(2) Scharf, B., R., *The Sociological Study of Religions* op. cit., PP. 13 - 15.

على أية حال ، فقد ما هم كونت في تحديد معالم الوضعية ، ولكنه لم يقدم لنا تفسيراً سوسولوجياً للدين ، بل على العكس ، فإنه قدم تفسيراً دينياً للمجتمع . وكما كتب نيسبت Nisbet : « انه من الصعب عندما نقرأ أعمال كونت أن ندرك ما إذا كان لاهوتياً أو عالماً »<sup>(٣)</sup> . فقد حاول كونت أن يحل الوضعية كدين جديد محل الأديان والاعتقادات الموجودة . وبالرغم من أن قانون الحالات الثلاثة قد يبدو وكأنه قانون أو نظرية علمانية فإنه في رأي هيل Hill انقلب ليكون برنامجاً للدفاع الدينى . . . مع هدف واضح لاعادة تقديم التماسك الاجتماعى لكاثوليكية العصور الوسطى باسم دين الانسانية<sup>(٤)</sup> .

#### ب ( هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوى .

لعل دراسة سبنسر عن الانتقال من الجماعات المتجانسة ذات المجال الصغير الى الجماعات اللامتجانسة والمعددة ذات المجال الواسع هى بمثابة بداية لنظرية المبدأ الحيوى animism<sup>(٥)</sup> وتعنى عبادة كثير من الأرواح المختلفة والقوى المقدسة بين البدائيين في مرحلة تعدد الآلهة والتي يمكن أن نجدها في الحضارات القديمة . وتدور المناقشات في هذه النظرية حول ثلاثة موضوعات رئيسية ، الأول يدور حول عمومية الطوطمية totemism وتمثل هنا أكثر الاشكال الأولية للدين ، والأمـر الثاني مرتبط بالعلاقة بين الدين والمحر magic والعلم وأخيراً الاهتمام

#### (٣) لنظر :

Nisbet, R., A., *The Sociological Tradition*. London : Heinemann, 1967. P. 228.

(4) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, P. 25.

(5) Peel, J., D., *Herbert Spencer : The Evolution of a Sociologist*. London : Heinemann, 1971.

بإمكانية وجود النظرية الحيوية animatism ، أى الاعتقاد فى القوى  
اللاشخصية المقدسة بدلا من الارواح المجسمة وذلك بالمراحل الاولى .

وقد أشار مينسر الى أن ظواهر مثل الموت والاحلام والنوم تعطى  
احساسا بوجود الروح منفصلة عن الجسم الذى تحركه ، والانفصال  
المؤقت للروح عن الجسد أثناء النوم يفسر ظواهر الاحلام ، فالموت هو  
انفصال دائم للروح الى مئوى آخر فأرواح وأشباح الموتى - يجب أن  
تسترضى ، تماما كما يتلقى الاحياء الاحترام لمكانتهم . كما تقدم الهدايا  
ومن ثم القرابين والتضحية لهم . وقياسا على ذلك تحتوى الاجزاء غير  
الانسانية من البيئة مثل الشمس والمطر والانهار والعواصف على ارواح  
محركة وتصبح مئوى للاشباح الانسانية . فهذه الارواح التى تؤثر فى  
رغاية الانسانية يجب أيضا أن تحظى بالاسترخاء والعبادة<sup>(٦)</sup> .

وترى هذه النظرية التى يشارك فيها تيلور أيضا ، أن أصل السدين  
يمكن أن نجده فى حب الاستطلاع الفكرى عند الانسان ، وفى قدرته على  
عقد مماثلات والخروج منها بتعميمات . فالاعتقاد الدينى الاول للانسان،  
كان بلا شك فى الارواح المشخصة وليس فى القوى اللاشخصة لان المبدأ  
الذى يعطيه الحياة هو الروح . ولكن هذه الاعتقادات تظل محل اختبار من  
التجربة الانسانية وتخضع لقاعدة المحاولة والخطأ وبالتدريج فان ارضاء  
التمتعش الفكرى يقتضى احلال هذا الاعتقاد بالايمان فى قليل من الالهة  
أو الكائنات التى لها مسئولية عن قطاع كبير من الظواهر أو مصير  
الجماعة ككل ، وفى مرحلة متأخرة قد يتوصل الانسان بالخيال الى الاعتقاد  
بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتخلق نظاما يجب أن يفهمه الانسان<sup>(٧)</sup> .

---

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 17 - 18.

(7) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 16.

ج ( جيمس فريزر ، الدين والسحر والطبيعة .

يرى فريزر أن السحر مرحلة سابقة على أى شكل من أشكال الدين . ويذهب أيضا الى أن مناقشات الانسان التي اسخدم فيها القياس أدت الى وجود اقتراحين مؤداعما أن ما يحدث للجزء لا بد وأن يكون له تأثير مماثل على الكل . وأن ما يحدث لشيء سوف يحدث للاشياء الاخرى التي يكون لها احتكاك به فهذه الاعتقادات في السحر دلائل على ذكاء الانسان في محاولته المستمرة للتحكم في العالم<sup>(8)</sup> ولعل الافعال المرتبطة بهذه الاعتقادات قد تدعمها ، ولكن الناس يدركون بالتدريج أنهم لا يتحكمون ، حقيقة ، في الحوادث بهذه الممارسات السحرية . وفي بحثهم عن وسيلة أخرى للتحكم في العالم ، فانهم يلجأون الى قياس مستمد من أسلوبك الانسانى وهو ضرورة تضرع الضعيف للقوى . واذا ما فشل السحر في ارغام الطبيعة على العطاء فان الابتغال الدينى قد يحثها على ذلك وطبقا لهذه النظرية فان الموضوعات الدينية الاولى ليس من الضروري أن تكون مشخصة ، ان قوتها هى خاصتها الرئيسية . ويسلم فريزر بالتحول الدينى نحو اتجاه التوحيد ، الا أنه يذهب الى أن هذه التحولات محدودة داخل الطبقة المثقفة فقط ، ويظل هناك اتجاه بين العامة يعبر عن استمرار تصديق تعميمات السحر . كما يذهب فريزر الى أن تقدم العلم وسيلة هامة أولا في تهذيب المبادئ الدينية ، وثانيا في اضمحلالها وانقراضها<sup>(9)</sup> .

والقط الثانى من مناقشة أصل الدين والسحر لا يعتمد على الناحية

---

(8) Frazer, J., G., *The Golden Bough*. London : Macmillan, 1933.

انظر ايضا :

.....*Magic and Religions* : 1944.

(9) Scharf, B, R., *op. cit.*, PP. 16 - 17.



الفكرية أو الاعتقادية ولكنه يستند الى الجانب الانفعالي والشعائري .  
فلو وضعنا أنفسنا مكان الرجل البدائي سنجد اننا محاطين بقوى الطبيعة،  
التي نتمتع عليها في استمرارنا ولكن لا يمكننا التحكم فيها . حقيقة .  
هناك انتظامات معينة مثل دورة النهار والليل ودورة الفصول والعادات  
المرتبطة بسلوك الحيوانات . ودورة الزراعة وهكذا . ولكن الى جانب  
ذلك فهناك عديد من الامور غير المتوقعة تثير الرعب والخوف . فالسما  
قد لا تمطر وتموت المحاصيل ، كذلك الرياح والعواصف والجبال كلها  
تثير قلقا ورعا وخوفا جماعيا يقابله الانسان البدائي بشعائر جماعية .  
فيحاول الانسان مرة أخرى أن يستخدم وسائل مختلفة للتحكم في هذا  
العالم . فالشعائر في حقيقة أمرها أمور دينية ، تفسر من خلال الاساطير  
والمعتقدات الخاصة بالارواح والقوى والآلهة ولا يتعامل الناس لماذا  
يؤدون هذه الشعائر وكل ما يهم أنها تلبى رغبة الانسان في التحكم في  
الطبيعة من ناحية وتزيل القلق والخوف الذي ينتابه من القوى الطبيعية  
من ناحية ثانية<sup>(١٠)</sup> .

#### د ( الاب شميدت : الديانات البدائية والتوجيه .

من أجل فهم كيفية تطور الاديان من السحر الى المبدأ الحيوي ومن  
التعدد الى الوحدانية ينبغي أن نعتزف بالجانب الانفعالي والفكري في  
حياة الانسان ولا شك أن هناك عالين من اعلام الفلسفة الوضعية حاولا  
أن يقدموا نظرية متكاملة عن اديان الانسان وهما هوبهوس Hobhouse  
ودور كيم Durkheim وقبل مناقشة اسهاماتهما ، فاننا سوف نقدم  
محاولة لنقد الوضعية التطورية التي قدمها لنا الاب شميدت  
Father Schmidt وزملائه في استراليا<sup>(١١)</sup> . وقد تركز اهتمامهم على

(10) Ibid. P. 17.

(١١) انظر

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*. 1931

• دلة المتراكمة عن الدين البدائي وشكوك الرأي الفائل بأن البدائين المعاصرين يمكن أن يمثلوا المجتمعات الانسانية البدائية الحقيقية في مرحلة ما قبل التاريخ • وقد لاحظ شميدت أنه على الرغم من وجود العديد من الارواح والآلهة في كل من هذه الاديان الا ان هناك اله اعظم أو الاله الاعلى الذى يعد بمثابة الشخص الرئيسى كمصدر للاسطورة والفسا من لاستمرارية النظام الطبيعى والاجتماعى فالاله العظيم موضوع للاساطير ولكنه ليس موضوعا لجماعات الطقوس ، وتقدم التضحية للارواح الأقل درجة من الاله الاعلى • ويستنتج شميدت من ذلك وجود نوع من التوحيد الأولى في العديد من الديانات البدائية • فالفاس بالرغم من غياب التكنولوجيا وعدم وجود احتكاك مع شعوب أخرى ، لديهم ومضات الطبيعة الحقيقية للاله ، ولكن هذا غالبا ما يكسوه بعض الممارسات المعبرة عن البدا الحيوى • فالتوحيد أذن ، هو نوع من الإدراك المباشر للحقيقة المقدسة من الممكن أن يكون بوجه مباشر من الله عن طبيعته ، وليس كما يدعى الوضعيون أن التوحيد ناجم عن عملية فكرية متقطعة • ولعل أهمية آراء شيفيت ترجع الى بيانه أن الفلسفة الوضعية والتطورية لم يكن لها الطابع العالمى في علم الاجتماع الدينى في القرن التاسع عشر • حقيقة يستند شميدت مع الآخرين بإمكانية البحث في النتائج التطورية ، ولكن المراحل التى ميزها شميدت للدين لها طبيعة مختلفة عن تلك التى يدعيها التطور (١٢) •

## • ( هـ ) هوبهوس : الدين والاخلاق •

يتمثل اسهام هوبهوس في علم الاجتماع الدينى أساسا في بحثه عن المبادئ الفاصلة بالتطور الاجتماعى والذى لم يحاول فيه أن ينكر

(12) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 47 - 48.

العقل أو الذكاء الانساني ليس ملكة منفصلة عن المراتز ولكنه من الجهد الذى يحاول تحقيق وحدة الفكر والمشاعر والتجربة التى تميز الانسان عن الحيوانات الاخرى<sup>(١٥)</sup> . حقيقة أن الدين عند الشعوب البدائية ينبع أساسا من مشاعر الخوف والقلق والتعجب الا أن هذا لا يـنى أن الدين يمكن أن يجرّد ليصبح نوعا من التعبير البسيط عن المشاعر ، أو أن قدرة الانسان على التحكم فى بيئته وتقليل المناسبات التى يجر فيها عن مشاعره أو رهبته يمكن أن تؤدى الى اضطلال الدين . فذلك الضبط أو التحكم من الممكن أن يخلق اتجاها أكثر قدرة على النقد والتأمل فى التجربة الانسانية ، ولا شك أن من أحد ثماره هذا الكم الهائل من الفكر الدينى الاخلاقى . فالدين يؤكد دائما على النظام فى مقابل الفوضى وعلى الالتزام فى مقابل الفرائز ، ويمبر عن حقيقة التجربة الانسانية ليس باعتبارها عبث ووهم . وأصول التجربة الانسانية فى الظروف البدائية للحياة لا يمكن أن تفسر الاشكال التى تطورت تحت ظروف أخرى مختلفة وبرغم اعجاب هوبوس بالتراث الوضعى والفكر التطورى الا أنه شارك الفلاسفة المثاليين آرائهم مما جعله يتوصل الى نتائج مختلفة تماما عما ذهب اليه الوضعيون . فعلى المستوى الفلسفى أكد هوبوس على حقيقة الصيغ الدينية الامر الذى تنفيه الوضعية ، ومن الناحية السوسولوجية فقد تناول العلاقة بين الدين والاخلاق والبناءات الاجتماعية ، مع وعى كامل بتمقيداتها ، دون محاولة منه أن يجد علاقات بسيطة بين أنواع الاديان والمجتمعات . وعلى الرغم من أن أفكار هوبوس لم تحظ باهتمام الكثير من علماء الاجتماع ، الا أن هناك عديدا من العلماء الذين تبنوا أفكاره فى مجال فلسفة الدين وعلم الاجتماع الدينى من أمثال :

(١٦) Teilhard de Chardin, Alister Hardy, Julian Huxley

(15) Scharf, B., R., *op. cit.* PP. 20 - 21.

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 21.

## أميل دور كيم : الدين والعقل الجمعي .

لا شك أن دور كيم أثري علم الاجتماع الديني بكثير من الأعمال الهامة في ذلك المجال . وقد حاول ، مثل التطوريين الأوائل ، أن يبحث عن أصل الدين وذلك بتحليل الدين في أكثر المجتمعات البدائية . ويعتقد دور كيم هنا أن التغيرات في الشكل تؤدي إلى تغيرات جوهريّة في الطبيعة ، وأنه الوقوف على تطور المجتمع من البسيط إلى المركب سوف يحدد لنا مجرى التطور الاجتماعي . وما يهمنا هنا أن دور كيم كان له الفضل في التأكيد على أن عالم الاجتماع له منهجا مبالغا لدراسة الظاهرة الدينية . فالدين بالنسبة له يجب أن يدرس كحقيقة اجتماعية *Social fact* أو كشيء *a thing* . ويرفض دور كيم تفسير الدين على أنه نتاج تقسيمات عقلية زائفة أو توهم ناجم عن ضغط مشاعر معينة . ويتساءل هل يمكن لمثل هذا الوهم أو الخيال أن يستمر في أن يكون له قوة عالمية في كل المجتمعات الإنسانية . فالدين يجب أن يكون حقيقيا ، حتى يمكن أن يكون له تأثيرات اجتماعية ، ويعتقد دور كيم أن القواعد والقيم الخاصة بأي مجتمع تكون بالنسبة لأعضائه في مكانة عليا ولهم في كل الأفراد . وكل عضو يدرك هذه القيم والقواعد السلوكية ، ويدرك أن لها وجود مستقل عنه ولها القدرة على إكراهه على الالتزام بها . كما يشعر العضو باعتماده على المجتمع . ومن المعترف به أن الدين يعتمد على قوى عليا ، وهذا الاعتراف نابع من الشعائر التي تساعد العابد على وضع نفسه في العلاقة الصحيحة مع هذه القوى ، يتلقى النفع منها ويتعد عن أضرارها (١٧) .

ويرى دور كيم أن الأشياء المقدسة لا ي نسق ديني هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين . ويفسر هذا بأن الشعوب التي تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية ، وعندما تجتمع في مناسبات

---

(17) Scharf, B. R., *op. cit.*, P. 21.

منه ، يقوى هذا الاحساس الجمعى ، ويتكرر هذا الاحساس فى المناسبات يصبح نوتا من الشائى وأخذ ر ذىن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة . فتلك الاحاسيس التى يبرر عنها من خلال التفسير منعكس على الموضوعات التى أصبحت ذات طبيعة مقدسة فى رأى الجماعة وتضلى نوعا من الإشرع الدينى فى مواجهة القوى العائمة<sup>(١٨)</sup>

لقد حاول دور كيم أن يبرهن على ما ذهب اليه ، فأخذ مثالا من دراسة قبيلة Arunta فى وسط استراليا والتى يعد طوطم القبيلة فيها الطوطم الرئيسى بالإضافة الى وجود طقوس مرتبطة بطواطم أخرى ولكنها أقل أهمية على مستوى الأشخاص أو القبيلة عامة . ويذهب دور كيم الى أن العضوية فى هذه القبيلة تشكل محور الحياة الاجتماعية فالطوطم الشخصى يمثل ابتدماج القيم الاجتماعية والاعتراف بأن فردية الفرد تعتمد على مساندة المجتمع . والاعتقاد فى وجود اله متسام يمثل الوعى بأن الناس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا ، ولكن فى مناسبات قليلة غالبا ما يركد هذا المفهوم من خلال التجربة دون أن يتخذ ذلك اشكالا طقوسية أو دينية جديدة<sup>(١٩)</sup> .

ما يريد أن يؤكد دور كيم هو أن الجماعة الاجتماعية هى المسئولة عن تكوين الدين والأخلاق والتعبير عن ذلك رمزيا . فالدين خاص بجماعة معينة وعندما تتغير هذه الجماعة يتغير الدين أيضا ، بمعنى آخر ، أن بناء الجماعة عنده يعتبر متغيرا مستقلا والدين يعتبر فيه متغيرا تابعيا . ولكن من الناحية الوظيفية يرى دور كيم أن الدين يسند ويدعم بناء اجتماعى معين عن طريق منع الانحراف وتحديد مجريات التغير ، وكذلك

(18) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 21.

(١٩) انظر:

Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religions Life* trans. by J. W. Swain. 1915.

بإعطاء سلطة مطلقة ومقدسة القواعد والقيم الثابتة للجماعة . فالدين مستمد أيضا من التضامن الاجتماعي من ناحية فضلا عن أنه يعتمد من ناحية أخرى، فهو يعبر عن ولاءات الجماعة ويعمل على استمرارها . وعلى الرغم من أن الدين ، سواء بطريقة ظاهرة أو مستترة يمر بتغيرات نجد أن بعض الجماعات تضيء صفة التقديس على أعضائها ، ولهذا يعمل المجتمع على استمرار الدين ، وفي الوقت نفسه يعمل الدين على تعزيز هذا المجتمع . فضلا عن ذلك ، يرى دور كيم أن نمو المجتمعات في الحجم وفي الاحتكاك المتبادل وتقدم العلم والتكنولوجيا يجعل الناس يميلون إلى الانتد " من عبادة طوطين القبيلة أو أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة إلى مفهوم الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق (٢٠) . ولكن التجربة التي تصاحب المشاعر الدينية تظل تجربة المعيشة في جماعة خاصة ، بما تحتويه من تراث وقواعد وقيم خاصة . فالاديان التوحيدية ، إذن ، تحتوي ادعاء بالعالمية مع التزام خاص بالدفاع عن جماعات خاصة وتدعيمها ، ولهذا فليس مستغربا أن نجد تبريرا لإله الانسانية الذي يدافع عن شعب معين ومن ناحية أخرى فإن آلهة الديانات التوحيدية ربما تكون في وضع شبيه بالاديان البدائية يؤمن بها الأفراد ولكن لا يمدونها نظرا لغلبة نفعية الأشياء المقدسة الأخرى مثل الرأية المقدسة أو الزعيم السياسي . وباختصار يرى دور كيم أن حقيقة الدين ماثلة في تأثيرها وتعفيدها الثقة والتماثل بين أعضاء جماعة معينة . ويبين التحليل الاجتماعي كيفية مساهمة الابنية الاجتماعية الخاصة في إعطاء مرساة لظهور أنساق دينية معينة ، كما تبين في الوقت نفسه ، كيفية تأثير هذه الابنية بتلك الانساق الدينية (٢١) .

---

(20) Scharf, B. R., *op. cit.*, PP. 23 - 24.

(٢١) تبين دور كيم في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي موقف سبنسر الذي يرى أن تطور المجتمع يتحقق من خلال انتقاله من الشكل البسيط إلى =

من خلال العلاقة المعقدة بين الإنسان والبيئة الطبيعية التي تضمن  
سببية الإنسان البيولوجية . فالرأى - ر - متروس أن مقولات الفكر  
الإنسانى لها علاقة بالوسائل التي تتسامى بالاختلافات بين الطبيعة  
والثقافة (٢٤) .

ويمكننا أيضا عقد مقارنة بين نظرية كل من دور كيم وماركس في  
الدين . فكما يرى روبرتسون ، هناك اتفاق بينهما في كثير من الموضوعات ،  
فكلاهما يؤكد على تبعية الفكر الدينى للتنوع القائم في بناء المجتمع ، ولكن  
بينما يرى ماركس أن بناء المجتمع هو محصلة العلاقة المتغيرة بين  
الإنسان وبيئته المادية ، ينظر دور كيم الى البناء الاجتماعى باعتباره شىء  
معطى a given .

فالتفسير الماركسى للدين لا يرى البناء الحقيقى للاعتقاد الدينى  
باعتباره انعكاس مباشر للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ، ولكن  
ينظر اليه على انه مظهر من علاقة معينة للتفاعل ، أعنى علاقة الإنسان  
بالانتاج الاقتصادى . ان طبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات  
الاساسية التي تهتم بعملية الانتاج هي التي تخلق الظروف التي تؤدي  
الى ظهور نمط معين من الاديان . ففي كل المراحل السابقة على ظهور  
المجتمع الاستراكى يقع الناس في علاقة اغترابية alienation مع كل من  
وسائل الانتاج ومخصلتها من المنتجات ، كما أنهم يشعرون بالاغتراب في  
علاقتهم بعضهم ببعض . وفي حالة الاغتراب تستمر الاعتقادات الدينية  
والشعائر في الظهور ، فهي بمثابة الاستجابة للمشاعر العامة التي تكشف  
عن عدم التحكم في مصير الإنسان . فالماركسية اخن ، ترى أن الدين  
تمويض في موقف دينامى معقد خال من العلاقات الاجتماعية ، ولا يتمتع  
فيه الإنسان بأى قوى سوى القوى الفكرية . بينما نجد دور كيم يؤكد  
على أن الدين تعبير عن الحياة الجمعية والعقل الجمعى (٢٥) .

(24) Robertson, R., *op. cit.*, P. 19.

(25) *Ibid.*, PP. 19 - 21.

### ٣ - اسهامات اخرى :

#### ١ ( هيوبرت وموس : الشعائر والحياة الاجتماعية .

جذبت نظرية دور كيم ، خاصة تحليله الوظيفي ، عديدا من الباحثين في مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية . فقد حاول هيوبرت Hubert وموس Mauss تطبيق نظرية دور كيم على البناء الاجتماعي للاسكيمو وأنشطته الدينية وذلك لاثبات أن هناك علاقة بين الحياة الاجتماعية والنشاط الشعائري في الاسكيمو شبه العلاقة القائمة في قبيلة Arunta التي درسها دور كيم . وتبعاً لذلك بذلت كثير من الجهود في الدراسة الوظيفية للاديان البدائية . وتركز الاهتمام في البداية حول الاديان التي لها خصائص قبلية والتي كانت المشاركة الدينية فيها جانباً من جوانب عضوية الجماعة التي تميز بناء اجتماعي ثابت ومنعزل . بسما نحدد أن الانثروبولوجيين الاجتماعيين بعد ذلك . قد أعطوا اهتماماً للتميز المفاجئة التي حدثت لاديان الشعوب البدائية نتيجة التأثيرات "لأوربية" المتمثلة في التجارة أو الاحتكاك الثقافي والاستعمار<sup>(١)</sup> .

#### ب ( مالينوفسكي : الجانب السحري والعمل في السلوك البدائي .

يرى مالينوفسكي Malinowski أن المعرفة الوضعية وأجراءاتها غير كافية أو شاملة لتفسير كل الظواهر طالما أن هناك باستمرار منطقة غير واضحة وخارجة عن تحكم الانسان ، وهي منطقة الاديان والسحر . ومن دراسته عن جزر التروبريانند Trobriand لاحظ مالينوفسكي أن سكان هذه الجزر يملكون كما هائلا من المعلومات عن الفلاحة والتي

---

(1) Scharf, B., R op cit. P 6



تشكل المصدر الرئيسى لمعتقدهم . فهو يرى أن ذلك الكم من المعلومات والانشطة الخامة قد ارتبطت به بعض الشعائر السحرية . فكما يقول « في كل عام تقام سلسلة من الشعائر في الفلاحة ... فطالما أن قيادة عمليات الفلاحة في أيدي السحرة ، وطالما أن العمل الشعائرى والممارسات ترتبط بنظرة سطحية ، فإن هذا يؤدي إلى اختلاط السلوك الاسطورى بالمقلنى ، كما لا يمكن تمييز أيا منهما لدى السكان أو حتى على مستوى التحليل العلمى (٣) .

ويذهب مالينوفسكى الى أن سكان هذه الجزر يفرضون تفرقة واضحة بين ما يمكن اتجاذه بالوسائل العلمية وما يبقى ليحل عن طريق الاعتقادات السحرية أو الشعائر . فالرجل البدائى يعمل لوجهين من الحقيقة ، الجانب العلمى والجانب السحرى . ويستخدم السحر فى الحالات التى تكون فيها المشاعر قوية وشديدة ، فى بعض الانشطة ، الى الدرجة التى لا يمكن معها الاعتماد على الاجراءات الامبريقية فقط . ويصبح الدين والسحر بمثابة مخارج من المواقف أو المآزق التى لا مخرج منها عبر الطريق الامبريقى ولا حل لها الا بواسطة الشعائر والاعتقاد والايمان بما هو روحانى أو فوق غسوى .

وهكذا تحاول مالينوفسكى أن يبين ، أننا لى نبتعد عن التفسير الوضعى ينبغى أن نشير الى أنه فى كثير من الحالات لا يمكن أن تكون المعرفة والاجراءات العقلية مناسبة كلية مع البيئة . ولهذا فالاعتقادات السحرية والدينية والشعائر ليست أخطاء ، كما يذكر فريزر ، ولكنها استجابات لنوع مختلف من السلوك ويعترف بها كما هى بالنسبة للذين

(٢) لنظر :

Malinowski, B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Giencoe III : The Free Press, 1948. P. 11.

يمارسونها أو يعتقدون قبيحا • فكل من الدين والسحر ، كما يرى  
مالينوفسكى ، وظائف خاصة يجب أن توضع في مقولات خاصة بها<sup>(3)</sup> .

### ج ( ) ماركس : الدين والوعى الطبقي •

لا شك أن ماركس قد أسهم بطريقة غير مباشرة في إثارة الاهتمام  
بمكانة الدين في المجتمع<sup>(4)</sup> • اذ يرى ماركس أن الانتقال نحو المجتمع  
المركب يحمل في معناه الانتقال نحو الصراعات الاجتماعية ، صراعات  
مصالح الجماعات أو الطبقات الاقتصادية • ولم يكن اهتمام ماركس  
بالدين • كل المجتمعات ، ولكن اهتمامه الاساسى كان بالدور الذى يلعبه  
الدين في المجتمعات ذات الطبقات الواضحة وكيف يسهم في أخمداد أو نمو  
الوعى الطبقي بين أفراد الطبقة المستغلة • وقد لخص ماركس أفكاره عن  
الدين في عبارته الشهيرة : « أن الدين هو أئن الكائن المضطهد ، وقلب  
العالم عديم الرحمة ، وحس الظروف القاسية ، انه أفيون الشعب »<sup>(5)</sup> •  
والحق أن انجاز Engles هو الذى حاول أن يبين العلاقة المحددة بين  
الظواهر الدينية والتقسيمات الطبقيّة في مجتمعات معينة • فحاول ، على  
سبيل المثال ، أن يفسر الانتشار المبكر للمسيحية من خلال نمو

---

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion op. cit.*, PP. 36 - 38.

(4) Marx, k., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law."  
in *Economic and Philosophical Manuscripts*, 1844.

انظر أيضا :

Acton, H. B., "The Marxist-Leninist Theory of Religion",  
*Ratio* Vol. 1; No. 10- 1958. PP. 136 - 149.

Bottomre, T., B., and Rudel M., *Karl Marx : Selected  
writings in Sociology and Social Philosophy*, Penguin Books.  
1943.

Marx, Karl and Engles, F., *On Religion* Moscow Foreign  
laugauge publishing House, 1957.

(5) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 26 - 27.

البروليتاريا — الأحرار والعبيد في مدن الامبراطورية الرومانية — اليونانية ، كما حاول أيضا أن يطلح حرب الفلاحين الألمان في القرن السادس عشر والتي استخدم الفلاحون فيها الرموز الدينية وأتلفوا حول قائد ديني كجزء من مواجهتهم للاقطاع . باختصار فإن كلا من ماركس وأنجلز أراد أن يبين أن الدين يمكن أن يكون وسيلة للاعتراض والقبول والخضوع ولذا فقد حاولا تمييز الظروف التي يظهر أو يكمن فيها الصراع الطبقي من خلال تبريرات دينية .

#### د ( ) ترولتش : تصنيف التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية .

ساهم عالم الاجتماع الألماني ترولتش Troeltsch<sup>(6)</sup> في دراسة التنوع الهائل بين الجماعات المسيحية في العالم الغربي ، فحاول في كتابه التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية أن يقدم لنا نموذجاً تصنيفياً للكنائس والفرق والجماعات الدينية . ولا شك أن مثل . . . النموذج التصنيفي محل اهتمام ومناقشة حتى وقتنا المعاصر من جانب معظم علماء الاجتماع الديني من أمثال فيبر M. Weber وولسون Wilson نيبور H. R. Niebuhr . ويعتقد ترولتش أن هناك أهمية خاصة للإنجيل الأصلي Original gospel للمسيحين في أحداث كل التطورات اللاحقة . فالاعتقاد في هذا الإنجيل بما يحتويه من اعتقادات خاصة بصلب المسيح ورفعه إلى السماء ، والإيمان باليوم الآخر . كشيء مقدس قد أثر على المؤمنين به بغض النظر عن أوضاعهم الاجتماعية أو الاقتصادية كنتيجة للتأكيد على جانب واحد من هذا الإنجيل على حساب الجوانب الأخرى ، فطالما أن الكنيسة تحاول التوافق مع عالم المخطئين فإننا نجد أنفسنا أمام موقدين ، أحدهما للشخص المنتمي إلى فرقة معينة وينشد الكمال

---

(6) Troeltsch, E., *The Social Teachings of Christian Churches*, trans. by O. Wyon, 1913 (2 Vol.).

الأخلاقي والديني في عالمنا هذا . والآخر ناشخص دو ننداء : الروحية ( 'نصوفيه ) mystic وينظر الى النعائر والتنظيم الديني والقواعد الاخلاقية باعتبارهم امورا غير هامة اذا ما مورنت بانجازات الفرد في سميح نحو تحقيق الوحدة مع الاله . ويرى ترولتس أيضا . أن الذين ينتمون الى الفرق الدينية غالبا ما يكونون من الدابة ذات الدنيا . فالظلم الاجتماعي وعدم المساواة كما يرى ترولتس ، هي جوانب أساسية في خلق الظروف السيئة للانسان ، ولهذا فان التوتر بين الكنييسة والفرقة والتجربة الروحية سوف يستمر طالما استمرت المسيحية في الوجود . وترى بيتي أسكارف B. R. Scharf أن ترولتس لم يتبنا مثل ماركس بأن الاعتراض الديني للفرق سوف يتحول الى اعتراض سياسي للحزب ، والذي سوف يؤدي الى احدث الثورة التي تطيح بالظلم . وعلى أية حال . فان ترولتس قد اهتم في نموذجيه على المجتمعات المسيحية قبل عصر التصنيع السريع ، ولكن أتباعه حاولوا تطبيق ذلك النموذج على الجماعات المسيحية في المجتمعات الصناعية ، وحاولوا تطبيقه كذلك على مجتمعات غير مسيحية (٧) .

#### • ( ب ) باريتو : نسبية الظاهرة الدينية .

لقد تبني باريتو Pareto اتجاهها مشابها للاتجاه الوضعي في التفسير . فأنماط الفعل الاجتماعي ، كما يرى باريتو ، يمكن في كثير من الحالات أن تفسر من خلال ما أسماه بالمقياس التجريبي المنطقي Logico - experimental standard ، يقصد باريتو بهذا أن الغايات التي يسمى بتحقيقها والوسائل المستخدمة يمكن أن يعبر عنها من خلال صدقها العلمي الامبريقي . ويرى باريتو أن الاعتقاد في معرفة الحقيقة

(7) Scharf B., R., *op. cit.*, PP. 27 - 28.

المطلقة يحجب الاعتراف بوجود حقائق أخرى ، فالإنسان الذي يمتدح أنه يمتلك الحقيقة المطلقة لا يمكن أن يسلم بأن هناك حقائق أخرى في العالم ، ويرى كذلك أن هناك بعض الافتراضات التي لا يمكن أن تقاس عن طريق الإجراءات المنهجية مثل صفات الله (٨) .

وتتميز أسهامات باريتو في دراسة الظاهرة الدينية بتأثيره بالمبدأ القائل بأن المعرفة السوسولوجية لها طبيعة نسبية فكل افتراض يجب أن يوضع في حدود الزمان والتجربة التي عرفناه فيها . وفي بحثه للظواهر الدينية كتب يقول : « أننا لا نهتم بالبحث في حقيقة أي دين أو عقيدة أو اعتقاد أخلاقي أو ميتافيزيقي مهما كان ، ليس لأننا نختقر أي من هذه الأشياء ، ولكن لأنها بسيطة ، تقع خارج نطاق الحدود التي نعمل بداخلها فالاديان والاعتقادات وما شابهها يمكن النظر إليها فقط على أنها حقائق اجتماعية » . نحن نبهت في كيف يتكون الاعتقاد أو كيف .. نور ؟ وما هي علاقته بالحقائق الاجتماعية الأخرى (٩) .

( و ) لابراس : الاتجاه السوسولوجي في دراسة الدين .

وفي نهاية استعراضنا لأهم من أسهموا في تطور علم الاجتماع الديني يجدر بنا الإشارة إلى أسهامات لابراس : Le Bras في فرنسا . لم يلى الرغم من تأثيره بنظريات دوركيم إلا أنه طور لنفسه اتجاهًا مميزًا يعرف باسم الاتجاه السوسولوجي في الدين " Sociography of Religion " فقد حاول أن يبين بنوع من التفصيل درجة تأثير الممارسات والشعائر الدينية على فرنسا المعاصرة وتاريخ فرنسا الحديث ومن خلال دراسته ،

(8) Hill, M., *A Sociology of Religion*. op. cit., PP. 35 - 36

(٩) انظر :

Finer, S. E., (ed.) *Vilfredo Pareto. Sociological writings*. London : Pall Mall Press, 1966 P. 172.

ودراسات تلاميذه تكونت صورة واضحة عن نقاد القوة والضعف في الكاثوليكية الفرنسية ، وعلى الرغم من كونه كاثوليكيًا إلا أن أهدافه ، لا براس ، كانت أكاديمية صرفة ، ولكن تلاميذه حاولوا الاهتمام بكيفية تقوية الكنيسة في فرنسا . وقد قامت دراسات مشابهة لدراسة لا براس في أمريكا اللاتينية والمجتمعات الأوروبية . ومع استخدام الطرق المسيحية حدث تطور لكثير من الدراسات الخاصة بالذهاب إلى الكنيسة ودرجة الانتماء الديني والاعتقاد والمعرفة في المعتقدات الدينية . وعلى الرغم من الانتقادات التي وجهت إلى طرق المسح الاجتماعي ، إلا أنها تعطي معلومات كافية عن العلاقات القائمة بين متغيرات مثل الصناعة وحياة المدينة والطبقة الاجتماعية والممارسات الدينية<sup>(10)</sup> .

---

(10) Finer, S., E., (ed.), *op. cit.*, P. 30.

#### ٤ - خاتمة :

قدمنا في هذا الفصل عرضا سريعا عن النظريات المبكرة التي ساهمت  
شكل واضح في تطور علم الاجتماع الدينى ، وبيننا كيف أن هذه النظريات  
قد ساهمت في تقديم تفسير عقلى ، ومن ثم تضمنت أحكاما عن حقيقة أو  
عدم حقيقة الدين . فكما رأينا ، حاولت النظريات التطورية المبكرة تفسير  
انظواهر الدينية داخل الاطار الوظيفى ، فالظواهر الدينية ينظر اليها من  
خلال هذا المدخل على أنها أساليب بدائية من التفكير الانسانى والتي  
ما زالت تميز بعض الثقافات الدنيا فى سلسلة التطور . فالاتجاه السائد  
عند الكثير من ممثلى هذا الاتجاه هو اعتبار الدين نوع من الجهل أو الوهم  
أو الخطأ الانسانى الذى سوف يتماثل أمام الاكتشافات العلمية .

وباستثناء دوركيم كانت معظم هذه الدراسات أقرب الى الدراسات  
الانثروبولوجية أو النفسية أو ربما الفلسفية . والحق ان ماكس فيبر  
قد ساهم بشكل مباشر فى ارساء معالم علم الاجتماع الدينى ، فقد  
تنوعت دراساته المقارنة عن الاديان وشملت أديان الصين والهند  
واليهودية والمسيحية وغيرها . وقدم لنا نظرية ما زال لها صداها  
وجاذبيتها فى الفكر الاجتماعى وهى أن الافكار الدينية لها أهمية عيسا  
فى أى نسق يتعلق بالفعل الاجتماعى أو التخير الاجتماعى وسوف نفرد  
الفصل القادم لمناقشة هذه الافكار بالتفصيل .





## الفصل الثالث

علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر



## علم الاجتماع الدينى عند ماكس فيبر

- ١ - تمهيد
- ٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية •
- ٣ - الدراسات المقارنة للاديان •
- ٤ - نقاد فيبر •
  - ١ ( أصل الرأسمالية •
  - ب ( الكالفنية ، التطهيرية وروح الرأسمالية •
  - ج ( الملائكة الملية •
  - د ( روح الرأسمالية •
  - هـ ( تعليق •
- ٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر •
- ٦ - خاتمة •



## ١ - تمهيد :

حمل فيير من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية . فقد حاول أن يتناول أديان العالم الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية . ونهج فيير نهجا مخالفا للمناهج التي استخدمتها الاتجاهات التطورية والوضعية ، فاهتمامه الاساسى كان متعلقا بالاختلافات بين الانساق الدينية المختلفة أكثر من التشابهات التي بينها . حقيقة كان اهتمامه مثل ما تركس يتركز على تتبع تطور الرأسمالية الحديثة ، ولكنه يختلف عنه في أنه لم ينظر الى الرأسمالية على أنها مرحلة من التاريخ العالمى للمجتمع الانسانى ، بل نظر اليها باعتبارها ظاهرة تاريخية منفردة . فقد كانت المشكلة الرئيسية عند فيير هي بيان سبب عدم ظهور الرأسمالية في مجتمعات أخرى . وهل هناك علاقة بين ظهورها في مجتمعات معينة وبين الاخلاق الاقتصادية الخالقة للرأسمالية التي يمكن أن نجدها فقط في المسيحية البروتستانتية . ولكي يثبت هذا قام بعمل تصنيفات لاديان العالم والنسق القيمي المرتبط بكل منها وبحث ما اذا كانت هناك قيم مشجعة للنشاط الاقتصادي أم لا . وباختصار فقد حاول فيير اقامة علم اجتماع ديني من خلال دراسة دور الافكار والقيم والدين في التغير الاجتماعي .

## ٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية :

تمد مقالة فيبير عن الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية<sup>(١)</sup> . أحد الاسهامات الهامة في علم الاجتماع الدينى . فقد حاول فيبير في هذه المقالة أن يناقش العلاقة بين المعتقدات الدينية والاخلاق العملية ، خاصة أخلاق النشاط الاقتصادي الذى كان سائدا في المجتمع الغربى منذ القرن السادس عشر وحتى العصر الحديث . وتمد هذه المشكلة في السياق الخاص بالاديان المختلفة ، محور الاهتمام في كل الدراسات التى قام بها ماكس فيبير عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين والاديان اليونانية والرومانية والديانة المسيحية . وعلى الرغم من أن اهتمامه الاساسى في هذه الاعمال كان منصبا حول الاخلاق الاقتصادية ، إلا أن فيبير حاول أن يقدم نظرة كلية حول العلاقات بين أنواع المجتمعات وأنواع الاديان المائدة منها<sup>(٢)</sup> .

على أية حال ، فإن أول اهتمام لفيبير في مقالته عن الاخلاق البروتستانتية هو تقديم الدليل على التلازم بين أشكال معينة من البروتستانتية والتقدم المنظم نحو الرأسمالية وقد أخذ فيبير أمثلته من التطهيرية Puritanism الانجليزية في القرن السابع عشر وكيف استقرت في أمريكا واشتغلت بالمشروعات الرأسمالية . ويرجع اهتمام فيبير بهذه الامثلة لتوضيح المناسبات التى فيها تتغير الاتجاهات نحو النشاط

---

(1) Weber, M., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, London University Books, 1930.

(2) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 132.

الاقتصادى ويتفتت النظام الاقتصادى التقليدى . ويرى فيبر أن رفض هذا النظام التقليدى كان راجعا الى تأثير القوى الدينية والاخلاقية . كذلك حاول فيبر أن يبين الفرق المختلفة التى حاولت فيها الجماعات الدينية المشاركة فى إقامة الرأسمالية فى ذلك الوقت . ولكى يثبت هذا قام فيبر بفحص فرص العمل والتعليم المتاحة فى فرنسا وانجلترا والمجر ووجد أنها تشير الى أن البروتستانتين خاصة اتباع كالفن اذالهما قورنوا بالكاثوليك نجدهم يحتلون المراكز الكبرى ويميلون الى البقاء فى المزارع وفى المراتب الدنيا والمشروعات الصغيرة ، أو الوظائف الادارية .

وبعدما حاول فيبر اثبات العلاقة بين البروتستانتية الكالفنية والرأسمالية الحديثة انتقل ليبحث الملامح المميزة للرأسمالية الحديثة واختلافها عن الانواع الاخرى من التنظيمات الاقتصادية . ويقرر فيبر فى وضوح ، أنه لا يدعى أن الرأسمالية لم تكن موجودة فى كل الانظمة الاقتصادية السابقة ، فقد عرفت أنظمة اقتصادية كثيرة العديد من سمات الرأسمالية ، ولكن فيبر لا يتحدث عن ذلك النوع من الرأسمالية ، أنه يبحث عن الرأسمالية الحديثة التى لا تعتمد على الدولة الا فى حماية القانون والنظام الذى يسمح للرأسمالية بالعقلانية فى السلوك التجارى وبينما كانت الرأسمالية القديمة لا تبعاً بالتعاليم الدينية والرأى العام ، نجد أن رواد الرأسمالية الحديثة أكثر تحمسا فى اتجاهاتهم نحو الاخلاق واتباع القيم الدينية فى أعمالهم ، وينظرون الى ثرواتهم على أنها هبة ونعمة من الله من بها عليهم . فالمشارك فى الرأسمالية الحديثة — سواء كان صاحب المشروع أو الادارى أو العامل ، هو ، كما يرى فيبر ، « منحرف » عن التقاليد التى لا تحبذ التغيرات التكنولوجية والنظامية وتحجب تراكم الثروة ، وهو ، كما يؤكد فيبر ، المؤمن بأخلاق العمل الشاق ، والتحسين المنظم لتحقيق أقصى انتاج ممكن والمقتصد فى

الاستهلاك الفردي، والمؤمن بالفردية أكثر من الجمعية في مسؤولية الحياة الاقتصادية<sup>(3)</sup>.

<sup>٤</sup> ولكن كيف ترتبط هذه النظرة الجديدة للعمل والتعشش للثروة بالراسمالية؟ يرى غير أن مبدأ الدعوة Calling للواجب الديني من الأسس الهامة في هذه القيم الجديدة، وكذلك مبدأ الجبرية Predestination الذي يولد الإرادة القوية اللازمة لوضع ذلك المبدأ وتطبيقه في الممارسات العملية فالبروتستانت، كما يؤكد غير، كانوا متحمسين للتفكير في عملهم اليومي بأى مهنة على أنه وسيلة من خلالها يقدمون الشكر لله، فالعمل بالنسبة لهم يجب أن يؤخذ مأخذ الجد تماماً مثل الواجبات الدينية التي يقوم بها القس الكاثوليكي الذي يعتقد أنه يلبي دعوة أو واجب ديني خاص. فالعمل له قيمة فعلية ولم يعد ينظر إليه بعد، على أنه نتيجة لخطيئة آدم. ومن ناحية أخرى، فالالكالفانية تعتبر أكثر تأكيداً على حرية اختيار الواجب الديني من الكاثوليكية كما أنها لا تفرض الالتزام بقبول أى واجب ليرتبط به الإنسان منذ ولادته.

ويرى غير أن هذين المبدأين، مبدأ أهمية العمل، ووجوب للفرد وواجبه في اختيار ميدان نشاطه، كان لهما إسهاماً واضحاً في التقدم الاقتصادي الذي لم يبدأونه فقط بل مارسوه بالفعل. كما يعتقد أن البروتستانت قاموا بممارسة هذا النوع من النشاط الاقتصادي حينما كانوا يؤمنون بمقيدة الجبرية. فالاعتقاد الكالفاني يدعى أنه بسبب خطيئة آدم فإن جميع الناس سوف يختارون ليكونوا من الناجين من العذاب. ولكن لا يمكن لإنسان أن يعرف تقدير الله بالنسبة للمؤمنين والناجين، ولهذا فإن الجميع يجب أن يبذلوا قصارى جهدهم في طاعة

(3) Scharf, B., R., *op. cit.*, I. 133.



أوامر الله على هذه الأرض . ولم يكن اهتمام فيير منصبا على الاسباب التي جعلت كالفن ينادى بهذا المبدأ ولكنه كان مهتما أساسا بالتفسيرات التي صاحبت ذلك المبدأ في سلوك المعتقذين له . بمعنى آخر ، أراد فيير أن يتتبع الطرق التي حاول الكالفنيون من خلالها تحقيق الخلاص فقد قبلوا مبدأ كالفن أن لا عودة للشعائر والاعترافات المسيحية ، وبدلاً من ذلك ، يركزوا جهودهم في العمل المتواصل ، التنظيم الذاتي للشخص ، واتباع الطرق السليمة لتحقيق الاهداف ، والتأكيد على أنهم من المختارين من قبل الله . وإذا ما أصيب المرء بالقلق فعلاجه هو التأكيد على هذه القيم الجديدة فلا الكنيسة ولا رجل الدين ولا أى شخص يمكن أن يقدم للإنسان أى شئ ، فهو وحده وبكفاحه المستمر يستطيع أن يصل الى مرحلة الخلاص ، وهذا ما يعرف في المسيحية بالزهد الدنيوى inner worldly asceticism كل هذا أعطى امكانية تطور الرأسمالية الحديثة في أوروبا في القرن السابع عشر ، ولم تكن مصادفة إذن ، أن تكون هذه الامكانية متاحة فقط بين البروتستانت الكالفنيين في معظم دول أوروبا (4) .

ومن الملاحظ هنا أن تحليل فيير يقف في اتجاه مخالف تماماً للتحليل الماركسى ، فقد أعطى فيير اعتباراً أكثر لدور الأفكار في خلق البناء الاجتماعى . وعلى أية حال ، فإن فيير يدين بالفضل لدراسة سمبارت W. Sombart عن أصل الرأسمالية وخاصة معالجته لما أسماه روح الرأسمالية The Spirit of Capitalism كقوة مساعدة في تطور الرأسمالية الحديثة . اذ يرى سمبارت أن اليهود الاوربيون هم الذين لهم الفضل في خلق الرأسمالية الغربية .

---

(4) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 134 - 135.

### ٣ - الدراسات المقارنة للاديان :

جاءت دراسات فير عن اديان الهند والصين واليهودية تحت اسم الاخلاق الاقتصادية لاديان المالم *The Economic Ethic of the World Religions* <sup>(١)</sup> لا شك أن هذا العنوان يشير الى استمرار اهتمام فير بتأثير الاخلاق البرتستانتيّة على الانشطة الاقتصادية ، كما أنه يشير أيضا الى أن الاعتقادات الدينية تختلف فيما بينها بشأن الانشطة الاقتصادية ، ومع ذلك فإن جميع الاديان تحاول أن تعطى توجيهها أخلاقيا للانشطة الدنيوية لأعضائها سواء كانت هذه التوجيهات ضمنية أو صريحة . وبهذا المعنى الواسع نستطيع أن نقول أن فير يتعامل مع الاخلاق العلمانية التي هي جزء من كل دين عالمي . بمعنى آخر أن في كل دين « مستودع للخواطر الروحية للمؤمن » وهذا ما يشكل الاخلاق ونسق القيم الخاص بكل دين . ولا يعنى هذا أن فير أهمل تأثير المجتمع على الدين بل على العكس من ذلك فقد بين بوضوح التأثيرات المتبادلة بين الدين والمجتمع . ولعل اهتمام فير الرئيسي ، كما يشير بندكس Bendix كان مركزا حول معرفة تأثير الافكار الدينية على الانشطة الاقتصادية وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعي والافكار الدينية ، وأخيرا اهتم فير بتأكيد وإيضاح الصفات المميزة للحضارة الغربية التي تتميز بالعلمانية <sup>(٢)</sup> .

---

(١) انظر :

Weber, "Religions Reflections of the wordly and their Directions," and "Social psychology of the world Religion," in *Essay from Max weber*, trans, by H. Gerth and C. W. Mills, 1947.

(2) Bendix, R., *Max Weber, An Intellectual Protrait*. Garden city, New York : Doubleday & Company, 1962, P.257.

ولقد تركزت تحليلات غير حول العلاقات بين المعتقدات الدينية ومكانة وبناء القوة للجماعة المكونة للمجتمع . واستخدم غير منهجا مناسباً لدراساته المبكرة عن الوضع المتغير لعمال الزراعة ومشكلة تنظيم سوق الأوراق المالية وعلاقة ذلك بالتوجيه النموذجي للمشاركين ، كل هذا يكشف عن الجوانب الدينية للبناء الاجتماعي في ألمانيا . ثم تحول اهتمام غير نحو دراسة القادة الدينيين في الصين القديمة ، والهند و فلسطين ، الذين صاغوا ونشروا الاتجاهات الدينية للعديد من أديان العالم . ويمكن فهم البواعث الأخلاقية لتلك العقائد على أنها استجابة للاهتمامات المادية والفكرية للجماعات الاجتماعية ، كما يمكن فهمها أيضاً على أنها تأثيرات اجتماعية شكلية ومستقلة للإلهامات الدينية والشخصيات الكارزمية . ومع التقدم الذي أحرزته دراسات غير انتقلت اهتماماته بالتدريج من التحليل المطول لتلك التأثيرات المتبادلة إلى الدراسة المقارنة للابنية الاجتماعية حيث أن المتضمنات الأخلاقية الدينيوية لأديان العالم المختلفة تمثل محورا رئيسيا للدراسة . والنظرة العالمية للأديان الكبرى كانت من عمل جماعات رجال الدين الموجودة والتي لها أسلوب خاص في الحياة ، وكل منها حاولت تطوير المعتقدات الدينية الخاصة بها ولذلك انصب هدف غير الأساسي على تحليل الظروف الاجتماعية التي من خلالها أصبح الإلهام الكارزмати للأقلية أسلوباً للجماعة المتميزة والتي أصبحت فيما بعد التوجيه السائد للحضارة ككل . وحاول غير أن يطبق هذا الافتراض الأساسي على كل الحضارات الكبرى في فترة تكوين أنساقها الاعتقادية المتميزة<sup>(3)</sup> .

ومن الواضح أن كتابات غير لا تتضمن مناقشة مستنفاة عن كيفية

---

(3) Bendix, R., *op. cit.*, PP. 258 - 250

ارتباط افتراضه الاساسى بوجهة نظر المجتمع . وربما نجد بعض الانارات الضمنية ، اذ يرى غير أن كل مجتمع هو تكوين ايجابى او سلبى من جماعات متميزة ومتراطة من أجل الحفاظ على أسلوب الحياة بواسطة المسافة الاجتماعية والعزلة واستئلال الفرص الاقتصادية . ولكن نفهم ديناميات واستمرار المجتمع فاننا يجب أن نفهم تلك الجهود فى علاقتها بالافكار والقيم السائدة فى المجتمع ، أو بمعنى آخر ، فان كل فكرة أو قيمة تقوم بملاحظتها بحيث نبحث عن الجماعة المتميزة التى تعضدها وأسلوبها المادى والفكرى فى الحياة ، وهكذا فإن غير يدرس الافكار الدينية فى ضوء علاقتها بالأعمال الجممية ، وخاصة فى ضوء العمليات الاجتماعية التى من خلالها تصبح الهامات الاقلية اعتقاد الكثرة وبذلك يعتبر غير كل جماعة اجتماعية موجهة بفكرة معينة تؤكددها من خلال حياتها ، فالفلاحين يميلون نحو عبادة الطبيعة والسحر ، والزهد المسيحى هو ظاهرة برجوازية حضرية ، والجماعات المسيطرة والارستوقراطية العسكرية تملك احساسا بالعزلة يجعلها ترفض الافكار الدينية التى تدعو الى التواضع . . . . . وهكذا . ويشير اهتمام غير الى تأكيد واضح على أن المجتمع يتكون من جماعات كثيرة لها مصالح ومميزات خاصة بها .

على أية حال ، فقد استخدم غير فى دراسته للأخلاق البروتستانتية مصطلحا جديدا هو الزهد الدينى Inner - Wordly Asceticism<sup>(1)</sup>

(٤) انظر :

(A) Weber, M., *Sociology of Religion* trans by F. Fischhoff, London : Methuen, 1965.

(B) . . . . . , *The Theory of Social and Economic organization* trans - by A. M. Henderson and T. Parsonc. N. Y. : Free Press, 1964

والدق أن هذا المصطلح له استخدام واسع في الدراسات المقارنة للأديان . وقد استخدمه فيبر كمصطلح مقابل لمصطلح النطهرى النشاط والراهب الكاثوليكي ، فكلاهما يسلك طريقاً زهدياً في الحياة . فالنطهرى يحاول أن يثبت لنفسه أنه من المختارين للحياة النهائية . والاخر يفعل ذلك لكي يحقق خلاصه . وفي حالة كل منهما نجد أن الاعتقاد الدينى هو الموجه لطريقة الحياة . حيث تخضع الدوافع لمجموعة نمطية من الأنشطة وتكون المغريات الحسية قليلة الشأن لدى كل منهما . كما يمارس كل منهما نظاماً تهذيبياً خاصاً . . . . بطريقة ما حيث أن كل الأعمال تهدف فى نهاية الامر الى تحقيق الناية النهائية وهى الخلاص . ولكن يبدو الاختلاف فى أن الراهب الكاثوليكي يرى أن هدفه يتطلب منه الانسحاب من الحياة الاسرية والجنسية ومن العلاقات الطبقية والملكية ومن الممارسة الحسية . هذا فى الوقت الذى يعتقد فيه النطهرى أن كل تلك الأنشطة السابقة . لو نظمت وأعيد توجيهها . . . . . يمكن أن تساهم فى تلبية ارادة الله وتحقيق تبجيله على الارض . والذى يعد واجبا انسانياً اسمى . ويرى فيبر أن الزهد الاخرى Other - wordly asceticism لرجل الدين الكاثوليكي يفرض الكثير من المتطلبات مما يجعله ملتزماً طوال حياته بها . فالراهب الكاثوليكي طالما كان متمسكاً بالمثال الذى يتطلع للوصول اليه فان تأثيره على العالم يكون ضعيفاً ، بينما نجد أن النطهرى لو تمسك بمثاله لازداد تأثيره فى العالم . وبينما تعمل طريقة الراهب فى الحياة أسلوباً لعدد قليل من الذين يريدون الكمال ، يعد التهذيب الذاتى للمتطهر مطلباً من الجميع<sup>(5)</sup> .

ومن ناحية أخرى ، فقد استخدم ماكس فيبر مصطلح الزهد

---

(5) Schart, B. R., *op cit* P 139

الهندي والآخرى ليقارن بين المسيحية وأديان أخرى مثل الهندوسية والبوذية والديانة الطاوية 'Taoism' ويرى فيير أن هناك تشابها بين حالة الراهب الكاثوليكي والحال في الديانة البوذية ، فالبوذية . كما يذهب فيير ، تشجع الراهب ويمكن التمييز بين التزام الراهب فيها وبين ما يقوم به المـ . عامة . وعلى الرغم من أن فيير اكتشف أن الرهبان البوذيين في الصين كانوا من ملاك الاراضى ومن بين أفراد يمثلون مراكز القوى السياسية الامر الذي أفسد المثال الدينى ، الا أنه يرى أن البوذية يمكن أن توصف بأنها تشجع الزهد الاخرى ، فالبوذية تشجع احتقار كل الافعال التى توجه نحو تحقيق غايات دنيوية مثل الانبعاث الحسى أو امتلاك الثروة أو المركز انسياسى ، ولهذا فان الاتجاه الى البوذية دائما نحو الزهد الاخرى ومن ثم فهي بعيدة تماما عن أى أخلاق تعطى قيمة ايجابية للعمل الشاق والتجديدات فى الميدان الاقتصادى . فالبوذية دائما ما تمثل عائقا للتقدم الاقتصادى خاصة تلك الانشطة التى تتطلب مبادرة ومسئولية فردية والتى قد تؤدى الى وجود تباين وعدم مساواة بين الافراد ، وهذا يعارض الاخوة والانغماس فى التجربة الدينية<sup>(6)</sup> .

والهندوسية<sup>(7)</sup> رغم أنها لا تعرف الرهبة الرسمية مثل البوذية، الا أن نسقها الفلسفى للاخلاق يشير الى نوع من الزهد الاخرى . فالانشطة العادية لهذا العالم ، سواء الانشطة الاسرية أو الاقتصادية أو السياسية ان هى الا واجبات يجب أن تلبى ولكن ينظر اليها باعتبارها ليست أهم جوانب الحياة . فخلد بين رجال الدين الهندوسى العظام أن

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 140.

(7) *Ibid.* P. 140.

عالم الظواهر ليس الا وهما . وبينوا أن الوسائل المختلفة للتهذيب البدنى والتأمل والصلاة ، كل هذا يساعد الناس على ادراك الحقيقة المتسامية وراء الاشياء المادية والعلاقات الاجتماعية . ولفهم العالم على هذا النحو والتحكم والسيطرة على النفس يقتضى الامر تأكيد الاتجاه نحو الزهد الاخرى ، ولا شك أن هذا كان عفة لم يبل تطور الرأسمالية فى المجتمع الهندى<sup>(٨)</sup> .

وتنادى الديانة الطاوية Taoism أيضا بالزهد ، فمى ترى أن هناك طريقا لم الحياة لابد أن يتبسمه الانسان ويقتضى منه الابتعاد عن الاكتسابات الذاتية أو المنافسة أو العداوة . فالانسان يجب أن يبتذل قصارى جهده للانسحاب من الانشطة التى تؤدى الى هذه الاغراءات والانسحاب من الانشطة السياسية والابتعاد عن الغايات الاقتصادية . وقد أدى هذا أيضا ، كما يؤكد فيبر ، الى عدم ظهور الرأسمالية فى بلاد الصين<sup>(٩)</sup> .

واذا كانت البوذية والطاوية والهندوسية تضع قيودا على التطور الاقتصادى وتنادى بالزهد الاخرى ، فإن هناك أديانا أخرى افنتسدت الاتجاه المتسم بالزهد ومن ثم وبطريقة مختلفة لم تساعد على وجود الرأسمالية . فالكونفوشية أكدت على وجود بناء اجتماعى ثابت حيث تتقدم أنشطة وتجديدات الفرد . ومن ثم لا يسمح للتعبير فيه . فهذا النسق الاعتقادى يؤكد على القيم الدنيوية ولكن أهمها الثرية والايامن

(٨) انظر

Weber, M. *The Religion of China Confucianism and Taoism* New York Macmillan, 1964.

(٩) Scharf, B. R. *op cit.* P 140.

القوى وليس قهر الطبيعة وتحقيق انجازات فردية وهكذا فان الدين الرسمي للمين لم يفتح الطريق بوضوح للتقدم التكنولوجي<sup>(١٠)</sup> .

ويختلف الاسلام<sup>(١١)</sup> كما يرى غير ، عن تلك الاديان ، فهو دين المحاربين والموجه نحو القيم الدنيوية . ويعترف غير بأن هناك بعض الفرق الصوفية في المراحل المتأخرة من الاسلام شبيهة بتلك الفرق الزهدية في المسيحية الا انها لم تكن قوية لدرجة انها تؤدي الى وجود تطور اقتصادي . كذلك فان اليهودية<sup>(١٢)</sup> كما يؤكد غير ، لم تعط اعتبارا وقيمة للزهد . فاليهودية قد لعبت دورا هاما في التقدم الاقتصادي وفي التطور الرأسمالي . ولكن بسبب اعتقادها للقيم الزهدية فانها لم تستطع أن تطور الرأسمالية السياسية أو الحديثة كالتي ظهرت في أوروبا وأمريكا في القرن السابع عشر<sup>(١٣)</sup> .

(10) Scharf, B. R., *op. cit.*, PP. 140 - 141.

(١١) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion*, *op. cit.*,

(12) Weber, M., *The Ancient Judaism*- trans by Gerth and Martindale, 1932.

(13) *Ibid.*, P. 141.



## ٤ - نقاد فيبر :

الحق أنه منذ نشر مقالة فيبر عن الاخلاق البروتستانتية في عام ١٩٠٨ ، والنظرية التي قدمها لازال تشكل «مناقشة علمية» ، فكثر من الكتاب لديهم تصورا أو رؤية أسطورية لما كتب فيبر بالفعل ، ولمـذا حاولوا أن يفسروا أو يدافعوا أو ينتقدوا هذه النظرية من خلال رؤيتهم الخاصة لها<sup>(١)</sup> . وكما أشار R. W. Green : بحق فإن : هؤلاء الكتاب الذين حاولوا التعليق على عمل فيبر وكانهم لم يفهموا أو أساءوا تفسير ما منهج فيبر ، أو النتائج التي توصل اليها أو كلاهما معا ... »<sup>(٢)</sup> .

ولعل نقدهم راجع جزئيا الى غشلم في ادراك - من الحقيقي للمفاهيم التي قال بها فيبر مثل «الروح» «والاخلاق والراسمالية»... الخ . كذلك ، فإن كثيرا من الكتاب «قد بالغوا في النقاط التي حاول فيبر اثباتها»<sup>(٣)</sup> . وما سوف نقدمه هنا هو محاولة تبين أن هناك أربع مجموعات من الباحثين قد ركروا نقدهم على جانب واحد من نظرية فيبر غافلين بذلك النظر الى النظرية ككل ومتجاهلين كذلك تحذيرات فيبر الخاصة بفهم نظريته . وسوف نناقش كل من هذه المجموعات الأربع بالتفصيل .

---

(1) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, P. 98.

(2) Green, R., W., (Ed.) *The Protestantism and Capitalism : The Weber and its Critics.* (Boston : D. C. Heath and co 1965), P. VII.

(3) Hudson, W., S. *The Weber thesis reexamined, Church History* Vol XXX (March 1961), No. 1.

## ١ - أصل الرأسمالية :

بالرغم من أن فيير قد أكد على اهتمامه «بروح» Spirit الرأسمالية الحديثة وليس بالرأسمالية : إلا أن بعض الباحثين ، حاولوا اثبات أن الرأسمالية أقدم من وجودها من البروتستانتية . في عام ١٩٠٨ - على سبيل المثال - هاجم F. Rachfall نظرية فيير ، وادعى أن الرأسمالية أقدم بكثير من نبروتستانتية . وأن هناك عوامل أخرى أكثر أهمية من البروتستانتية ، هذه العوامل الأخرى هي التي أدت الى نمو وتطور الرأسمالية الحديثة<sup>(٤)</sup> ومنذ ذلك الوقت وهذا الخط من الهجوم يستخدم من قبل نقاد آخرين .

فقد ذهب ورنر سمبارت Werner Sombart في الطبعة الثانية من كتابه Der Moderne Capitalismus الى تطور الرأسمالية الحديثة قد بدأ مبكراً مع امتداد فيير . وفي كتابه The Jew and Modern Capitalism ادعى ان الاتجاهات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية التي ارتبطت باليهودية كانت المصدر الاساسي لروح الرأسمالية . وفي كتابه The Quintessence Capitalism فحص سمبارت التأثير الذي مارسه الكنيسة الكاثوليكية على «روح» الرأسمالية . ونلاحظ أن سمبارت ، مثل فيير ، قد اعترف فعلاً بتأثير القيم الدينية على النشاط الاقتصادي ولكنه أعطى أولوية للشعوب وسياساتهم النقدية باعتبارها التي ساعدت على اقامة الرأسمالية وانتشار الروح الرأسمالية وقبل سمبارت ، «مثل فيير أيضاً» ، «الترنيد» باعتباره أحد الخصائص للرأسمالية الحديثة ، ولكنه وجد أن هذا المبدأ وكذلك المبادئ الأخرى مثل الاعتدال ، وواجب الادخار ، والامانة والريح والعائدة - كل هذه المبادئ يمكن أن نجدها

(4) Green, R., W., (ed.) *op. cit.*, p. VIII,

و مبادئه، ائتمسه الكاثوليكية التي كانت متغمة في كتابات علماء  
 معصور الوسطى والمدرسين من أمثال توماس الاكوينى Thomas Aquinas  
 وAntoine of Florence الفاريسى وبرنارد السرينى  
 Bernard of Sirena وكاردينال كافنتان Cardinal Cafentan (٥).

ومن ناحية أخرى يرى سمبارت أن البروتستانتية كانت دائماً على  
 حط معارض ومعاد للرأسمالية، خاصة النظرة الاقتصادية للرأسمالية (٦)  
 وبغير هذا العداء بين الرأسمالية والبروتستانتية (٧) : «طالما أن  
 الرأسمالية شيء، ديموى، شيء للحياة على الأرض. ولهذا السبب فإنها  
 سوف تكره وتنبذ من كل الدين ينظرون الى الحياة على أنها اعتماد  
 للحياة الآخرة» (٨).

والنتيجة كما يميز بها سمبارت هي «زيادة شدة المشاعر الدينية  
 نتيجة ضروريته للاختلافات المبريدة للأنشطة الاقتصادية». وتزايد  
 لاختلاف حول الأنشطة الاقتصادية حتى ضعف وتحلل الرأسمالية (٩).  
 ويعتقد سمبارت أن هذا هو ما حدث في عصر الإصلاح، ففي بلاد  
 الكالفينية كانت الكنيسة معادية للرأسمالية. ويعترف سمبارت بأن  
 التطهيرة قد ساعدت على تطور الرأسمالية، ولكن التطهيرة لم تهبط لها  
 الحياة. فمعظم الاخلاق البروتستانتية يمكن تتبعها والعثور عليها لدى  
 كتاب المعصور الوسطى. وباختصار فإن النتيجة العامة التي توصل  
 اليها سمبارت هي أنه لو كان هناك أى نسق ديني يعد مسؤولاً عن ظهور

(5) Green, R. W., (Ed.), *op. cit.*, P. 32

(6) *Ibid.*, P. 34.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

روح الرأسمالية ، فإنه سيكون الكاثوليكية ، والبروتستانتية لم تفعل أكثر من ترديد وتأكيد ما قاله وخلقه المدرسيون<sup>(٩)</sup> .

ولقد اتخذ عالم الاقتصاد الايطالى A. Fanfani نفس الموقف الذى اتخذه سمبارت ، فذهب فى كتابه Catholicism, Protestantism & Capitalism<sup>(١٠)</sup> الى أن أوروبا قد خبرت الرأسمالية قبل ظهور البروتستانتية ، وأن البروتستانتية كانت قادرة على إقامة نفسها فى هذه البلاد فقط حيث كانت الأوضاع السائدة بها قد مهدت لتوسع الحياة الاقتصادية فى الاتجاه الرأسمالى . ويتعامل فنفانى كذلك «هل من الممكن لجوهر الشيء — وأروح الرأسمالية هى جوهر الرأسمالية عند فيير — أن يأتى الى الوجود فى وقت لاحق بعد وجود الشيء نفسه<sup>(١١)</sup> . فافكار مثل «الوظيفة» «الترشيد» والتي اعتبرها فيير جوهر الروح الرأسمالية كانت موجودة فى الكاثوليكية فى القرن الرابع عشر ، فالتعاليم الكاثوليكية تكررت من جانب البروتستانتية ولهذا «فإننا نحتم القول بأن البروتستانتية والكاثوليكية لهما أهمية متساوية فى تطور الروح الرأسمالية التى كانت عامة بين الكاثوليك والبروتستانت ، كانت هذه الروح دائما موجودة وستظل دائما موجودة ، ولكن الروح الرأسمالية كقوى إجتماعية لم تكن موجودة ولن يكون لها وجود»<sup>(١٢)</sup> .

ولتفنيد هذه المجموعة من الانتقادات التى تدعى بأن الرأسمالية أنت سابقة على البروتستانتية ، يمكن القول بسهولة ، أن فيير لم يكن

---

(٩) Green, R., W., (ed.), *op. cit.*.

(10) *Ibid.* PP 35 - 37

(11) *Ibid.* P. 201

(12) *Ibid.* P 202

مهمتها أساساً بالرأسمالية ولكن بنوع خاص من الأخلاق الاقتصادية اسي انتشرت في العالم الغربي بعد الاحزاب وكما أشار بارسونز Parsons فان هيبير نقد: استخدم لفظة الرأسمالية بدليقتين مختلفتين : وهما الرأسمالية في عمومها Capitalism in eneral والرأسمالية الحديثة German Capitalism (13) .

وقد كان هيبير واعياً بأن هناك أشكالاً من الرأسمالية كانت موجودة قبل الإصلاح الديني في مختلف الثقافات ، ولكن الاختلاف ، كما لاحظ هيبير ، أن هذه الثقافات قد تجاوزت تماماً عن هذه الانشطة وحُرمت كثيراً من الممارسات التجارية . أكثر من ذلك ، فإن الثقافات كانت تفتقد الأخلاق أو القيم التي تتطلبها الروح الرأسمالية الحديثة . وقد عبر هيبير عن ذلك بقوله : «لقد وجدت الرأسمالية في الصين والهند وياابل وفي العالم القديم . وفي العمور الوسطى ... ولكن في كل هذه الحالات .. فإن روحاً خاصة كانت مفقودة» (14)

هذه الأخلاق — كما يشير هيبير — تميزت بمذهبها الخاص بتكريس الشخص للواجب الديني المفروض من الله كأساس للحياة المسيحية . هذه الأخلاق — في رأى هيبير — معارضة للأخلاق الكاثوليكية التقليدية

---

(13) Parsons, T. "Capitalism in Recent German Literature Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37 (February 1929) No. 1, P. 34.

انظر أيضاً :

Shell's list of Weber's six types of capitalism : Shils, F, "Some Remarks on the Theory of Social and Economic Organization" *Economica (New Series)*, vol 15, 1948. No. 57, PP. 36-50.

(14) Weber, *protestant Ethic*, op. cit., P. 52.

التي كانت سائدة طيلة فترة الإصلاح . وقد حدد غير اهتمامه بدراسة هذا الشكل الجديد من الاخلاق الاقتصادية . وقد كتب غير في ذلك قائلا : « المشكلة الرئيسية لنا ليست تطور النشاط الرأسمالي في حد ذاته ، وتباين - ذلك النشاط - في ثقافات مختلفة في الشكل فقط مثل: النموذج المعاصر أو الرأسمالية في التجارة ، الحروب ، السياسة أو الادارة كمصادر للربح ، ولكن اهتمامنا بأصل هذا النوع الرشيدي من الرأسمالية البرجوازية وتنظيمها العقلاني للعمل الحر » (١٥) .

من الواضح إذن أن غير قد طبّق بحثه على شكل خاص من الرأسمالية ، والاختلاف الرئيسي بين هذا الشكل الخاص من الرأسمالية وبين الأشكال الأخرى قائم في أسسها الأخلاقية والدافعية ، بينما الرأسمالية التقليدية كانت محدودة بفقدان الدافعية للعمل فيما وراء ارضاء حاجات المرء ذاته ، قدمت الاخلاق البروتستانتية للبرجوازية التّضيق الديني لذلك . وكما كتب غير : « هذا الزهد البروتستانتي الدنيوي عمل بقوة ضد الاستمتاع الذاتي بالملكية ، وخدم الاستهلاك خاصة الكماليات . ومن ناحية أخرى ، كان له تأثيرا سيكولوجيا لتخليص حيابة الأيماث والامتعة من السكان الذين ينتمون الى الاخلاق التقليدية وقد هُتبت قيود دافع التملك ليس فقط بتقرير شرعيته ، ولكن بنظرته اليه على أنه متفق ومشيئة الله » (١٦) .

وهكذا فإن غير عندما ذهب الى أن البروتستانتية قد ساعدت على ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أنه قد برزت من الكالفنية

---

(15) Weber, *Protestant Ethic*, op. cit., PP. 22-24.

(16) *Ibid.*, P 171.

مجموعة من القيم الجديدة : هذه القيم - الاخلاق كما سمعها فيبسر - نشطت ودغمت الناس في تلك الفترة التاريخية الى نوع خاص من الفعل الاقتصادي ، أعنى الرأسمالية . ولهذا فان مهمة فيبر كانت تحليل هذه القيم ومعرفة كيف ساعدت ويسرت ظهور هذه الروح الخامسة بالرأسمالية الحديثة . وواضح اذن أن نقاد فيبر لم يدركوا المشكلة مبينما كان يتحدث عن روح الرأسمالية الحديثة ، كان نقاده يناقشون أصل الرأسمالية في عمومها . وبينما كان يحلل البروتستانتية كنسق قيمي جديد ونسق دافعي سيكولوجي نظر نقاده الى البروتستانتية على أنها لاهوت ديني وقانونها بالمقائد الكاثوليكية .

#### ب - الكالفنية • التطهيرية وروح الرأسمالية :

ركزت مجموعة أخرى من الكتاب المناقشة حول الجزء الثاني من نظرية فيبر أي العلاقة بين المتطهرين وروح الرأسمالية . فقد انتقد هدسون W. S. Hudson مفهوم فيبر ، المبسط لدرجة كبيرة ، عن الكالفنية ، وكان هدسون مهتما ، بوجه خاص ، بالطريقة التي استخدم بها فيبر وتوني Tawney كتابات المتطهرين في القرن السابع عشر لتدعيم حجتهما . ويرى هدسون : «أن فشل فيبر في اعطاء وزن للطبيعة التبادلية للعملية ، أدى به الى مزيد من التبسيط - أي مضاعفة تطهيرية القرن السابع عشر بكالفنية القرن السادس عشر . وانتقل فيبر - لخدمة أغراض بحثه - الى افتراض مؤداه أن الزهد البروتستانتى يمكن أن يعالج على أنه كلا واحدا - وقد وجد فيبر أوضح تعبير له بين المتطهرين البريطانيين في أواخر القرن السابع عشر<sup>(17)</sup> .

(17) Hudson, W. S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History*. Vol. XVIII (March 1949), No. 1, P.6

هذا الافتراض ، بالنسبة لهدسون ، يعد افتراضا خاطئاً لا يمكن الدفاع عنه ذلك لانه تحت تأثير الظروف الاقتصادية الجديدة حدثت سلسلة من التغيرات العميقة ، وفي هذا يقول لنا هدسون : « أن الكالفنيين في القرن السادس عشر كانوا يؤمنون بالنظام الصارم والفردية الاقتصادية ان الذين نسبهما كل من فيير وتوني Tawney للحركة التطهيرية في شكلها المتأخر والتي ربما قد أزعجها هذا النظام الصارم وهذه الفردية الاقتصادية<sup>(18)</sup> .

ويدعى هدسون ، أن فيير قد اعترف بأن العلاقة بين مبدأ «الواجب الديني calling والحياة التجارية لا يمكن أن توجد في كتابات كالفن Calvin نفسه ولكن على أية حال ، فإن اتباع كالفن ، تأسيباً على مبدأ الضرورة السيكولوجية أقاموا مثل هذه العلاقة . وهذا يعني ، كما يقول هدسون ، أن فيير ، وتوني بعد ذلك ، قد اعترفا بأن مفهوم calling قد كشف عن نفسه في النصف الثاني من القرن السابع عشر كسمة مهيمنة في الفكر التطهري .

ويذهب هدسون الى أن فيير وتوني قد «فشلوا في ادراك أن مثل هذا التفسير ليس لقط ، يعزل مبدأ الواجب الديني عن سياقه الاوسع في الفكر الكالفني ولكنه أيضا ، يدمر كلية البناء اللاهوتي الاساسي للكالفنية . كذلك فانهما (فيير وتوني) لم يدركا أن مثل هذا التفسير لم يكن ضروريا لشرح النشاط الحماسي والمؤثر الذي «أبداه المتطهرون في الحياة التجارية»<sup>(19)</sup>

(18) Hudson, W., S., *op. cit.*, P. 6.

(19) Hudson, W., S., "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *op. cit.* P. 7.



أكثر من هذا ، فإن مدلول النشاط النظري لا يوجد في المفهوم  
لتطهرى «لواجب الدين» ، ولكن في السياق الأوسع للمفهوم الكالفني  
للملاقة بين الله والانسان . فكما يشير هذا المفهوم فإن الانسان وكيل  
Steward الله ، ولهذا فإنه محاسب من الله في تسيئين : وقته  
وممتلكاته ، ومن ثم فهو مسئول أمام الله عن كل لحظة يمضيها وأي  
نقود ينفقها .

وقد هاجم المؤرخ البرت هيماء Albert Hyma في كتابه Renaissance  
to Reformation<sup>(20)</sup> ، نظرية غير من الناحية التاريخيية  
واستخدم أدلة وثائقية ، ومذكرات القادة البروتستانت في القرن  
السادس عشر لكي يثبت :

١ - أن الرأسمالية وروح الرأسمالية كانتا تنتشران بسرعة قبل  
أن يكون هناك بروتستانت .

٢ - أن لوثر Luther ، زونجلي Zwingly وكالفن Calvin  
في اتجاهاتهم نحو الربا Usury والفائدة Interest كانوا أكثر  
تحفظا وعداء للرأسمالية من الكاثوليك .

٣ - المبدأ الاساسى الذى يعتبره فيير جوهر الروح الرأسمالية  
(واجب القيام بالعمل الشاق ، كان معروفا لرجال الكنيسة النظام ، وأن  
لوثر كالفن استمد هذا المبدأ من كتابات القديس ST. Augustine ) .

وأشار هيماء كذلك ، الى أن فيير لم يدرس وجهة النظر الاقتصادية

---

(20) Hyma, A., "Renaissance to Reformation (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans 1951).

والاجتماعية لكالفن نفسه ، ولكنه لجأ الى الاقتباس أساسا من كتابات الاجيال المتأخرة عن الكالفنيين . وكما يشير هيمما : فان كالفن (Calvin) أظهر اتجاهها حتميا مهاد للرأسمالية ، ممثل في السخط على المحاولات التي تضمن ازدياد الثراء الدنيوى ، ونبذ استهلاك الكماليات فضلا عن ذلك ، فان تأكيدا أكثر وضوح على أهمية الواجب الدينى في نمو الكالفينية ، ولكن الاشارات المتكررة للواجب نحو العمل الشاق والادخار هي السمة الغالبة لنظرية كالفن (٢١).

وباختصار ، كان هدف هيمما هو أن يبين أن البروتستانتية لم تسلك أى طريق تقدمي من بين المعتقدات الأخرى أو تعاليمها الخاصة بالسلوك لاقتصادي ، ولهذا لم يكن لها تأثير قاطع على نمو الرأسمالية الحديثة.

أما بالنسبة لتوني Tawney فقد قبل التوضيح الذي قدمه كالفن عن فرضه المستمد من كتابات المتطهرين الانجليز في أواخر القرن السابع عشر ، وقد اعترف توني بتمقيد الظاهرة محل الدراسة (الرأسمالية الحديثة) . وأكد أن هناك فروقا بين الكالفنيين والتطهرين في القرن السابع عشر ، بمعنى أن المتطهرين المتأخرين في كل من انجلترا وهولندا كما يقول توني ، قد توصلوا الى «اتفاق بموجبه يكون هناك توازن قد تأصل بين الرخاء والخلام ، وبينما حافظوا على لاهوت المؤسس (كالفن) فانهم رفضوا نسقيته (أو نظريته) للاخلاق الاجتماعية مقتنعين بأن التدين يتضمن الوعد بهذه الحياة والحياة الأخرى ، ولهذا قاروها بشدة التدخل في المسائل التجارية من جانب كل من الدولة أو المؤسسات هذا هو الوجه الفردي الثاني للكالفينية بدلا من التزمت

---

(21) Green, R., W., (ed) *op. cit.* PP 102 - 103

المصارم من كالفن نفسه ، الذى يمكن ، بطريقة مقبولة ظاهريا ، القول بأن لديه تطابقا مع الصفة التى أسماها غير (روح الرأسمالية)<sup>(٢٢)</sup> .

وفى نفس الاتجاه أكد سميلسون K. Samuelsson أن المذهب التطهري كان أساسا معارضا للانغماس الشديد فى النشاط الاقتصادى . وكتب سميلسون يقول «لو أننا قبلنا رأى تونى عما تحقق نجاحا لجهود استمالة رجال الاعمال والتجار لجعل واجبهم الأساسى متمثلا فى ارضاء مطالب الاخلاق المسيحية والخير العام . والحق أن ذلك ، وعن عمد ، حدد من مجال عملياتهم ومن تجنبهم للتكتلات . اذن فان النتيجة الواضحة للفرض مختلفة (عند تلك الفسامة بتونى) ومؤداها أن وجهات النظر الاقتصادية للمطهرين لم تكن تشجع أو تعين الروح الرأسمالية<sup>(٢٣)</sup> .

أكثر من ذلك فان روح الرأسمالية التى نجدها لدى رجال الاعمال الناجحين مثل بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin لم تكن نتيجة الاخلاق التطهيرية بل على العكس «كانت مختلفة فى النوع عن هذه التعاليم»<sup>(٢٤)</sup> ويدعى سميلسون أيضا أن الاخلاق التطهيرية مثل التمسك بالثروة ، الربا ... الخ يمكن أن نجدها فى الكاثوليكية<sup>(٢٥)</sup>

ولتفنيد هذا النوع من النقد الخاص بالمجموعة الثانية ، فانه يمكن القول بأن غير لم يكن مهتما بما قاله كالفن عن نفسه ، ولكن بما لهمه

---

(22) Tawney's Forward to weber, *The Protestant Ethic.*, op. cit., P. 10.

(23) Samuelsson, K. *Religion and Economic Action* trans. by E. G. French (New York : Harper TorchBooks, 1916) P.42

(24) *Ibid.* P. 79.

(25) *Ibid.*

اتباع كالذين : بمنزلة آخر ، كان فيهم مهتما ببحث كيف أن المتطلبات اللاهوتية ، التطهيرية دفعتهم إلى الانتاج الاقتصادي . ولم يسط فيير التاريخ وكان داعيا للتمييز في الاخلاق الكالفنية ، وقد قرر فيير ذلك بقوله : *الذين لا يفهمون ذلك أننا نتوقع أن نجد أي من المؤسسين أو ممثلي الحركات الدينية من يعتبر اعلاء ما أسميناه روح الرأسمالية بماي ممثلي غاية فعل حياتهم ، كذلك فإنه لا يمكننا القول بأن السعي للأشياء المادية فلا يبرهن على أنها غاية في ذاتها . فليس لاي من هؤلاء قيما أخلاقية إيجابية* (٢٦) .

فقد كان فيير مهتما بالتصديق السيكلوجي الذي من خلاله انشغل الناس بالنشاط الاقتصادي . وهكذا لم يدرك نقاد فيير مقصده في هذه النقطة . فعندما ذهب فيير الى أن التطهيرية ساهمت في ظهور الرأسمالية الحديثة كان يقصد فقط أن اسهام المتطهرين يكن في اتجاهاتهم التي «أخرجت الزاهد من الصوامع الى المنزل والسوق العام» . (٢٧) وكذلك فإن هؤلاء النقاد كما أشار بارسونز : لم يقوموا بأية إشارة الى كتابات فيير الأخرى غير الاخلاق البروتستانتية ... وطالما أن فيير أقام حالته الأساسية على منطق التحليل المقارن ، فإن نقده دون الإشارة الى الأدلة المقارنة التي استخدمها ... يبدو وكأنه ابتعاد عن المقاييس العلمية الكبرى» (٢٨) .

(26) Weber, *The Protestant Ethic*, op. cit., 89.

(27) Wood, H., "Puritanism and Capitalism", *The Congregational Quarterly*, Vol. 29 (April 1951) No. 2. P. 113.

(28) Parsons, T., "Review of Samuleson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 1 (Spring 1962) No. 2, PP. 226 - 227.

### ج ) العلاقة العلية :

بالرغم من أن تونى فى كتابه *Religion and the Rise of capitalism* (٢٩) قد قبل وجهة نظر فيسر القائلة بوجود علاقة عليية بين الإصلاح البروتستانتى وظهور الرأسمالية ، الا أن تونى يؤكد أن الكالفنية لم تكن المصدر المباشر للرأسمالية ، ولا يمكن للكالفنية بمفردها أن تشرح سمة العلاقات الكلية بين البروتستانتيّة والرأسمالية . وقد عبر تونى عن ذلك بقوله : «انه اغراء لاي شخص يقوم بشرح فكرة جديدة ومفيدة أن يستخدمها كأنها مفتاح لكل الابواب المخلقة وأن يفسر بالاشارة اليها ظواهر أساسية ، هي فى الواقع نتيجة لعدد من الاسباب المتقاربة» (٣٠) .

ويميل تونى الى تأكيد الدور العلمى للحركة البروتستانتيّة ككل . وكذلك الى ابراز أهمية الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية العامة خلال القرن السادس والسابع عشر . ويمذهب تونى الى أن فيسر قد أهمل «الحركات الفكرية التى كانت مشجعة لنمو الاعمال التجارية والاتجاه الفردى نحو العلاقات الاقتصادية التى لم يكن لها علاقة تذكر بالدين» (٣١) .

على أية حال ، فإن النقد الاساسى لتونى يمكن أن نلخصه فى هذين الاعتراضين :

---

(29) Tawney, R., H., *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical study* ( New York : Harcourt, Brace and world Inc., 1926).

(30) Tawnev's Forward to weber's *Protestant Ethic*, op cit., P. 7.

(31) Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, op. cit . P 316.

١ - «ليس من التصنع أو التكلف امتزاج أن المشروعات الرأسمالية كان يجب أن تتنظر - ويبدو - فيير قد يشير إلى ذلك ، حتى يحدث التغير الديني ، الروح الرأسمالية» (٣٣) .

٢ - ليس أيضا من «المعقول أن نذهب إلى أن التغيرات الدينية ذاتها كانت مجرد نتائج للحركة الاقتصادية» (٣٤) .

وكذلك فقد ذهب المؤرخ الفرنسي هنري سيبه Henri See بنسأل : « لا يمكن أن تكون القدرة الرأسمالية لأعضاء الفرق التطهيرية هي المؤدية - جزئيا على الأقل - لكل هذا الامتزاج بين الظروف الاجتماعية والسياسية » (٣٤) .

ويرى سيبه أن الكالفنية انتشرت بين البرجوازية الحضرية والطبقات التجارية التي أصبح أفرادها من الرأسماليين ، حتى بدون أن يسيئوا لتأثير المذهب الكلفاني . بالإضافة إلى ذلك ، فإن الفرق التطهيرية والكالفنية كانوا - خارج هولندا - أقليات دينية ، ممنوعين من الوظائف الحكومية والمهن الحرة ، وطبيعيًا أن يكرسوا أنفسهم للمعاملات . ولكونهم مضطهدين وعوملوا معاملة الأجانب انتشروا في كل العالم وأقاموا العلاقات مع بعضهم بعضا ، وطوروا نوعا من السمعة العالمية

---

(32) Tawney's Forward to *weber's Protestant Ethic*, op. cit. P. 8.

(33) *Ibid.*, P. 8.

(34) Sée, H., "The Contribution of the Puritans to the Evolution of Modern Capitalism," *Revue Historique*. Vol. 155 (1927), Trans. by R. H. Green in his edited work *Protestant and Capitalism*, op. cit., P. 62.

التي تميزهم عن غيرهم . وقد ساعدتهم وحدتهم الدينية على تكوين علاقات اقتصادية مختلفة عن الاقتصاد القومي للبلاد المديدة التي كانوا يقيمون فيها ، وباختصار يؤكد سيه على أن أى انسان يدرس هذه المشاكل فانه لا يمكن أن يهمل الظروف الاجتماعية والسياسية التي انتشرت بها الكالفنية<sup>(35)</sup> .

وقد انتقد ماكنتير A. MacIntyre سيه لغير من جانبين :

أولاً وقبل كل شيء ، انتقد فيير في استخدامه لمنهج ميل J. S. Mill الخاص بالاختلاف Difference . ذلك أن فيير بين أنه : «فى الصين والهند ، كل الظروف السابقة على ظهور الرأسمالية لم تظهر ، ومن ثم فإن لدينا سببا قويا لافتراض أن البروتستانتية هى سبب الرأسمالية»<sup>(36)</sup>

ويرى ماكنتير أن وجهة نظر هيوم Hume وميل Mill عن العلم لا تنطبق على العلاقة بين الاعتقاد Belief والفعل Action بمعنى أن الأفكار والاعتقادات تؤثر فى الفعل الاجتماعى والحياة الاجتماعية تؤثر فى القيم والاعتقاد . فهناك اذن اتجاهات للملية<sup>(37)</sup> وقد شرح ذلك بقوله : «الحق أن فيير يقدم لنا الفعل الرأسمالى على أنه نتيجة للقياس العملى الخاص بالمسلمات البروتستانتية ، وادراك هذه العلاقة المنطقية بين الاعتقاد والفعل يعد انجازا هائلا ، ولان هذا الانجاز كان مستخدما

---

(35) Sée H., *The Contribution of the Puritans. op cit.*, P. 63.

(36) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality in Social Science", In P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society* (Second Series) (N. Y : Barnes and Noble Inc., 1927), P. 49.

(37) Mac Intyre. A., "A Mistake about Causality," *op. cit.*,

منهج ميل Mill فهو في غير محله كلية ، فلسفا بحاجة لان نخضع بالمبادئ العلمية . فالهند والصين لم تدعم ولم تستطع أن تضعف حالته (أي حالة ذلك الفعل) عن أوروبا . ذلك لان السؤال ليس عما اذا كان هناك علاقة عارضة بحتة بين الظواهر ... ومثل هذا الاقتراح الثابت ليس هنا أو هناك» (٣٨) .

وماكتير لا يرفض أن يكون هناك علاقة عليية بين الفعل (السلوك الاقتصادي) والفكرة (المسلّمات البروتستانتية) ، ولكنه يرفض أن يثبت ذلك من ! بق منهج ميل Mill المسمى بطريقة الاختلاف . ولهذا فان اللجوء الى حالة الصين أو الهند للخروج بأنه على الرغم من أن كل الظروف كانت موجودة ما عدا القيم البروتستانتية ، ومع ذلك لم تظهر الرأسمالية ، فالبروتستانتية هي اذن السبب للرأسمالية في أوروبا هذه في رأي مكتير طريقة خاطئة لا يمكن استخدامها في المعلوم الاجتماعية .

أما عن النقد الثاني لمكتير فمؤداه أن الاتجاهات السيكولوجية لا يمكن أن تؤدي الى ظهور الرأسمالية ، وفي هذا يقول : « ان فيبر نسب العلية الى البروتستانتية فيما أماء روح الرأسمالية ، وهو مفهوم بواسطته ظهرت الاتجاهات الرأسمالية لتكون في مقابلة الأنشطة الرأسمالية . وفي الحقيقة وبطبيعة الامر ، فان الاتجاه لا يمكن أن يميز الا في شكل أنشطة يعبر فيها عنه ، فالاتجاه بمعنى أكثر دقة ، هو للقابلية لعمل أشياء معينة ، وربما بأسلوب معين ، ولهذا فالحديث عن روح الرأسمالية وأسبابها هو حديث عن الاسباب المتطرفة بمجموعه من

---

(38) MacIntyre, A., "A Mistake about Causality", op. cit P. 55.



الانشطة ينظر اليها بطرق معينة ، ولائىء آخر .» (٣٩) وباختصار لمان  
ماكتير ذهب الى أن الضغط السيكولوجى ليس كافىسا لشرح نتائج  
الكالفينية ، فالقيم كما يذهب ماكتير ليست كافية لشرح الظاهرة ويفسر  
ماكتير هذا بقوله : «لانى لو شرحت أعمالك على أنها تبين مسلمائك  
فاننى يجب أن أكون قادرا على تمييز كل من الفعل والمسلما باعبارها  
تخصك» (٤٠) .

لرد على كل ذلك نقول ، حقيقة لقد كان فيير واضحا فى اعترافه  
بالعملية المتعددة للرأسمالية الحديثة . ولانه كان يحلل دور القيم الدينية  
فى التغير الاجتماعى ولكى يحقق هذا ، فانه عزل هذا العامل ليرى تأثيره .  
وهذا الاجراء المنهجى لا يعنى أو يتضمن أن هذا العامل هو العامل  
الوحيد المفسر للظواهر ، وقد شرح لنا فيير ذلك بقوله : «نحن مهتمون  
بالعلاقة بين روح الرأسمالية الحديثة مع الاخلاق العقلانية للبروتستانتية  
الزهدية . وهكذا فاننا نعالج هنا جانبا واحدا فقط من سلسلة  
الاسباب» (٤١) أكثر من ذلك ، أكد فيير أن مقصده ، ليس ابدال تفسير  
على مادى لجانب واحد ، بتفسير على روحانى لجانب واحد من الثقافة  
والتاريخ» (٤٢) .

وكما ذكرنا فان فيير قد اعترف بالحاجة الى استقصاء عن كيف أن  
الزهد البروتستانتى قد أثر فى تطور الرأسمالية ، وذلك عن طريق

---

(39) Mac Intyre, A., "A Mistake About Causality", *op.cit.*,  
p. 54.

(40) *Ibid.*, P. 56.

(41) Weber, *The Protestantism Ethic*, *op. cit.*, P. 27.

(42) *Ibid.*, P. 88A.

«١٤» او شمولية الظروف الاجتماعية» . والحقه أن هير كان حريصا على تجنب الخطأ الذى حاول نقاده أن ينسبوه اليه ، ومرة أخرى يقول فيير : «ليس لدينا أية آيا كانت ، لندعى مثل هذه النظريات الحمقاء ، غير العملية ، كذلك — التى تقول — بأن الروح الرأسمالية .. كانت قد ظهرت فقط نتيجة تأثيرات معينة للإصلاح . أو حتى التى ذهبت الى أن الرأسمالية كجهد اقتصادى هى من خلق الإصلاح .. على العكس ، اننا فقط نريد أن نتأكد مما اذا كان ، والى أى حد ، أدت القوى الدينية دورا . فى التشكيل الكيفى والامتداد الكمي لهذه الروح فى كل العالم» (١٣) .

#### د ( روح الرأسمالية :

حاول روبرتسون H. M., Robertson فى كتابه *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max Weber and his School*

أن يبين ، أنه «بسبب تبني فيير مدخلا سوسيولوجيا بدلا من المدخل التاريخى لمشكلته فإن حجته الرئيسية التى تتناول المبدأ التطهرى عن الواجب الدينى لا يمكن تأييدها» . (١٤) ولكى يثبت روبرتسون أن الروح الرأسمالية لم تكن من نتائج الاخلاق البروتستانتية ، قام فيير على أساس انه — أى فيير — لم يأخذ فى اعتباره أى رأسمالى غير ذلك الرأسمالى التطهرى الذى يبحث عن الثروة تلبية للواجب الدينى . وقد لاحظ روبرتسون أن : «واقعا مثل ماركس بدون شك ، سوف يدهش بشدة لو طلب اليه ، أن يعتبر الانشطة الخاصة بالكسب المالى قد حفزت فقط

(43) Weber, *The Protestantism Ethic*, op. cit., P. 91.

(44) Robertson, H. M., *Aspects of the Rise of Economic Individualism : A Criticism of Max weber and His School*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1933).

(45) Green, R. W., (ed.) op. cit. P. 67.

رأسطة غايات دينية أو شبه دينية تستحوذ عليها الروح الرأسمالية  
نحضة»<sup>(٤٦)</sup>.

ويضيف روبرتسون ، أنه لا يمكن لمؤرخ أن يكون غير واع بأن فكرة  
الواجب الديني كانت أصل الرأسمالية ، وذلك لان هذه الفكرة ظلت  
موجودة في كل من بروتستانتية القرن السابع عشر وكاثوليكية القرن  
الرابع عشر ، ولهذا فاننا نستنتج أن البروتستانتية والكاثوليكية لهما  
أهمية متساوية في نمو الروح الرأسمالية.<sup>(٤٧)</sup> أكثر من هذا فان  
الاخلاق البروتستانتية «قد تتغير كنتيجة لتأثير ظهور الطبقة الوسطى  
ذات العقلية الرأسمالية ، فالكنائس الخاصة بالكالفينيين والمنتطرين لم  
تحمل دائما نفس الاهتمام فيما يتعلق بواجبات رجال الاعمال. وتأكيدا  
متغيرا يعكس روحا متغيرة للعصر حول المبدأ الديني ، فمن كونه  
العائق المشروع ، أصبح الباعث»<sup>(٤٨)</sup>.

وتعود روبرتسون الى أن السبب الاساسي لظهور الرأسمالية هو  
الرأسمالية نفسها . فالرأسمالية قد برزت من الظروف المادية للحضارة،  
وليس من بعض المبادئ الدينية.<sup>(٤٩)</sup> . فالبروتستانتية لم تؤثر في  
الرأسمالية ، ولكن الرأسمالية هي التي أثرت في الاخلاق الاجتماعية  
للبروتستانتية.

وللد علي الرأي الماركسي لروبرتسون نقول بأن غير كان مهما

---

(46) Green, R., W., (ed.) *op. cit.*, P. 67.

(47) *Ibid.*,

(48) *Ibid.*, P. 76.

(49) *Ibid.*, P. 67.

بالروح الجديدة التى ظهرت من البروتستانتية الزهدية ، ولم يكن فيير مهتما بتحليل أنشطة الفرد ولكن «روح الحياة الاقتصادية الجديدة التى تتميز بالعقلانية والعمل الحر» والاخلاق البروتستانتية - عند فيير - لم تكن العامل الوحيد الذى انتج هذه الروح الجديدة» وهدف فيير هو أن يبين فقط ، الاهمية الكيفية ، للمنصر الدينى البحث ، فى هذه الروح ، وهو يدعى - فيير - فقط أنه «عنصر هام»<sup>(50)</sup>

أما عن تقرير روبرتسون الذى مؤداه أن فيير كان مهتما فقط بالرسائل التطهرى فيمكننا الاشارة الى أن فيير لم يستبعد امكانية وجود انجازات مشابهة يمكن أن تعمل بطريقة مغايرة ، وذلك بحسب الاختلافات فى أنساق الدافعية . وقد كان تحليل فيير للمتطهرين يستهدف فقط بيان ، كيف أن الدين قد أمدهم « بالتصديق السيكلوجى » فى سلوكهم ومن ثم فهو يوجهه فى اتجاه معين - ذلك - الذى انتج روح الرسالية الحديثة .

#### هـ ( تعليل :

يمكننا فى هذا العرض السريع لأوجه النقد التى وجهت لنظرية فيير من العديد من الكتاب ، القول بأن تقديمهم يعكس التوجيه الاقتصادى أو الخلفية الدينية للكتاب . ونتيجة لذلك فإن نظرية فيير كانت ضحية هذه النزعات الشخصية ، والحقيقة أن السبب الاساسى لغثل كل هذا النقد يكمن فى أن كل ناقد قد ركز نقده على جانب واحد من نظرية فيير متجاهلا ببساطة الجوانب الاخرى ، أكثر من هذا ، فإن معظم هؤلاء

---

(50) Parsons, T., "H. M., Robertson, on Max weber and his School," *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935), P. 689.

الكتاب اما أساؤا فهم هدف غير أو أساؤا قراءة كتاباته ، أو لم يحيطوا علما بمنهجه ، أو تجاهلوا الأسلوب التحذيرى لنظريته .

وكتاب غير — الاخلاق البروتستانتية — له هدفا أساسيا ، هو بيان تأثير القيم الدينية على الفعل الاقتصادى ، وفى هذا الكتاب لم يقصد غير أن يقدم نظرية كاملة عن الرأسمالية ، أو حتى معالجة كاملة عن العلاقة بين الدين وظهور الرأسمالية ، فعمل غير كان موجها لفهم أحد الجوانب الرئيسية للروح الجديدة : عقلانيتها ، سماتها التخصيصية واحساسها بالواجب . ولغى تتبع جوهر هذه الرأسمالية الحديثة ، حاول غير أن يبين أنها لم تكن محصلة التطور التكنولوجى ، ولكن نتاجا لعوامل موضوعية متعددة . وأصر غير على أن هناك حقيقة أساسية لا يمكن إغفالها وهى أن الروح العقلانية والمعادية للتقليدية ظهرت مع الاخلاق البروتستانتية .

ومن الناحية المنهجية يمكن القول بأنه ، بالنسبة لغير فإن «اكتشاف القوانين كان غاية فى حد ذاته فى العلوم الطبيعية ، ولكن فى علم الاجتماع ، فالقوانين هى غقط وسائل تساعد على دراسة العلاقات العلية المتداخلة للظواهر التاريخية»<sup>(15)</sup> .

ويرى غير — كما لاحظ جرين R. W. Green أن هناك مجموعة من المفاهيم التى يستخدمها عالم الاجتماع لتكوين لمروضة للنمل ، من أهمها مفهوم «النماذج المثالية» Ideal Types ومفهوم الرأسمالية ، ومفهوم «الكالفانى»<sup>(16)</sup> ولهذا فإنه يمكن القول بأن هذه النظرية هى

---

(15) Green, R., W., (ed.) *Protestantism and Capitalism* op. cit., P. 1.

(16) *Ibid.*, P. 1.

جزء من محاولة غير لاستخدام منهجه في فحص الاسباب والتفاعل لهذه الظواهر الحضارية مثل الرأسمالية والبروتستانتية . وقد أشار E. Fischhoff الى أن استخدم منهج النموذج المثالي قد أدى الى تشويهاً متنوعة . فكما يقول «ان منهجه - غير - أدى الى تفتيت أى ظاهرة مركبة الى عناصرها ، ثم اختيار كل عنصر على التوالى كمتغير مستقل لمتبع تائيده على المتغيرات الأخرى . وفي نهاية العملية لمهجو - غير - يشير الى أنه يجب العودة لتأكيد القوة المتغيرة لكل عنصر في التركيب التاريخي الواقعي ، وتحديد الى أى مدى اقتربت الظواهر الامبريقية من النماذج المثالية التي كونها» (53) .

بكلمات أخرى ، فقد صرح غير بوضوح ، أن هدفه هو تحليل عامل واحد فقط من كل العوامل التي أدت الى ظهور الرأسمالية الحديثة ، فضلاً عن هذا ، اعترف غير بالحاجة الى بحوث أخرى لتحديد درجة وقوة الجماعات الدينية المتنوعة التي لها علاقة بالموضوع ، وأهمية الاخلاق المهنية في المقارنة مع العوامل الأخرى ويجب أن نلاحظ هنا أن غير لم يكن ينوى تقديم تفسيره الروحاني للرأسمالية ليكون رافضاً للماركسية فقد حاول غير فقط ، أن يعبر عن رفضه أن يكون فرض الماركسية هو الفرض الوحيد المطلق والعام في تفسير الرأسمالية الحديثة . هذا ويؤكد غير فقط ، على أن الدافعية النيكلوجية لها وزنها في تفسير ظهور الرأسمالية .

---

(53) Fischhoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, " *Social Research...* Vol. 11, (1944), PP. 75 - 76.

## ٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر :

بالرغم من هذه الاعتراضات التي قدمناها ، الا أن الفرض الذي قدمه فيبر في كتابه الاخلاق البروتستانتية ما زال مستمرا في ممارسة نوع من التأثير القوي على البحوث الجارية في العلوم الاجتماعية . وقد ذهب A. Greeley الى أنه « يبدو من الحقيقة أن نقول بأن الفرض لا زال حيا وصحيحا ، وسوف يستمر في توجيه العديد من الابحاث ... لفترة قادمة ، وقد يدعى من يحدد سببا لذلك »<sup>(١)</sup> وقد أخذ الكثيرون هذا الفرض ، باستمرار ، كسلمة في تحليل التوجيهات الدينية المختلفة لمعرفة ما اذا كانت القيم الدينية لها علاقة بالنشاط الاقتصادي الناجح ، بوجه خاص أو بالتحديث بوجه عام<sup>(٢)</sup> .

وقد جذبت الدراسات العديدة الهامة عن التغير الاجتماعي الانتباه الى العلاقة بين القيم الدينية والتغير الاجتماعي . فعندما يشير بارسونز الى الافكار المعيارية Normative Ideas والقيم ، فإنه لا يشير الى محتوهم ولكن الى وظيفتهم ودورهم في الافعال الاجتماعية ، وقد لاحظ بارسونز أن : « عمليات التغير التكنولوجي والتي ينسب اليها كثير من الماديين الدور الاساسي ، هي جزئيا وظيفية للمعرفة ، أي الافكار ، تماما

---

(1) Greeley, A., "The Protestant Ethic : Time for a Moratorium", op. cit., P. 27.

(٢) هذه النظرية قد طبقت على معظم بلاد العالم . على أية حال ، فإن تطبيق هذه النظرية في العالم الاسلامي يمكن ان يوجد في :

Turner, Weber and Islam, London and Boston : Routledge & Kegan Paul, 1974, "Modernization in a Muslim Society : The Indonesian Case," in R. N. Bellah. The Religion of Java (Glenocoe, Ill. : Free Press, 1960).

وبنفس الطريقة التى تكون عليها العمليات الاقتصادية»<sup>(3)</sup> وكذلك أعلى دانيال ليرنر Daniel Lerner اهتماما لدور النبي « القائد العقلانى » Rational Prophecy فى التحديث فى الشرق الاوسط ، فالتحديث يمكن أن يحدث عندما تظهر : « شخصية دينامية ، تتميز بقدرة عالية على الاتحاد مع الجوانب الجديدة ببيتها .. وتأتى مزودة بالميكانيزمات الجديدة المحتاجة اليها لتوحد المطالب الجديدة اللقاء على عاتقها وتظهر خارج نطاق تجربتها المألوفة ، هذه الميكانيزمات التى توسع من ذاتية هذه الشخصية تعمل من خلال المشاركة التكمسية»<sup>(4)</sup> .

كذلك فقد أكد دانيال مكليلاند David McClelland ، متابعا فى ذلك فيبر ، الحاجة الى دافع انجازى Achievement motive قوى أو ما يسميه N. Achievement ، الانجاز المطلوب للنجاح الدنيوى . وفى كتابه المجتمع المنجز The Achieving Society ، يمد أن أسترعى البيانات المتوفرة عن الانجاز المطلوب فى ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية ، توصل الى النتائج التالية :

١ - أن الكاثوليك التقليديين يبدو وأن لهم قيم واتجاهات متصلة بمستوى أدنى من الانجاز المطلوب .

٢ - بعض الجماعات الكاثوليكية التى تعيش أحيرا فى الولايات المتحدة وألمانيا ، قد تحركت بعيدا عن هذه القيم التقليدية نحو أخلاق

---

(3) Parsos, T., "The Role of Ideas in Social Action," in his *Essays in Sociological Theory* (Revised Ed.) (New York: The Free Press 1964), P. 23.

(4) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society : Modernizing the middle East* (New York : The Free Press, 1964) P. 49.



الانجاز . والكاثوليكية بينما قد تكون متصلة بالاتجاهات التي تؤدي الى مستوى أدنى من الانجاز المطلوب ، الا انها اليوم مجموعه مركبة من الثقافات الفرعية . بعضها تقليدي ، والبعض الآخر حديث في نظريته (٥) .

وقد قام بعض الباحثين بشرح أميريقي للعلاقة بين الدين — خاصة البروتستانتية والاشكال المختلفة للإعمال الاجتماعية (٦) . ومحاكاة لكلياند أهتم فيروف J. Veroff ، وفيلد S. Feld ، وجيرالد G. Gerald بالانجاز المطلوب Need Achievement . وهؤلاء المؤلفين الثلاثة أقاموا دراساتهم على بيانات جمعت من مسح قومي ، ووصلوا الى أن « تصورنا هو أن فرض الاخلاق البروتستانتية عندما يستخدم للمقارنة بين انجاز البروتستانت النشطين والكاثوليك فان هذا الفرض له العديد من الاوجه الجديدة التي نأخذها في الاعتبار مع بعض الاوضاع الاجتماعية الخاصة ، فالفرض يبدو صادقاً فقط على الطبقات العليا والمتوسطة بشدة ذات البناء الاقتصادي الناجع في الاجزاء

---

(5) Mc Clelland, D., C., *The Achieving Society* ( New York : The Free Press, 1961), PP. 361 - 362.

انظر ايضاً :

Mc Clelland, D., C., Atkinson, J., W., Clark, R., A. and Lowell, E., L., *The Achievement Motive* New York : Appleton Century - Crofts 1953); McClelland, D., C., Winter, D., G., *Motivating Economic Achievement* (New York : The Free Press, 1971).

(٦) انظر على سبيل المثال :

Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," A.J.S. Vol. XXIX (January 1964), No. 4, PP. 359-366; Anderson, "Review of Religions Research, Vol. 7. (1966), No. 3, PP. 167 - 171.

الشمالية الشرقية من الولايات المتحدة الأمريكية ، وربما لأن هذا الاقليم أكثر تشابها مع البناء الأوروبي الذي لاحظته فيير أصلا<sup>(٧)</sup> .

وأختبرا آخر للفرض قام به كل من ماير A. J. Mayer وشارب H. Sharp في دراستهما لمدة خمس سنوات فحصا خلالها تسعين ألف ملحوم من منطقة ديترويت Detroit وقد وجد الباحثان « أن هذه الدراسة الراحنة ، ربما تفسر نتيجتها على أنها تأييد جزئى للمدخل الفييري ، بينما هي تقدم بعض التعديلات الهامة ، فالممارسة الدينية يبدو أن لها نتائج معقولة على النجاح الاقتصادي .. ولهذا يبدو أن الدين مستمر في القيام بدور أساسى في التحكم وتحديد وتوجيه السلوك الاقتصادى ، وكما يقترح فيير فإن معظم الطوائف البروتستانتية أكثر تجاوزا من الكاثوليك في الوضع الاقتصادى »<sup>(٨)</sup> .

كذلك فإن لنسكى G. Lenski في دراسته عن العامل الدينى The Religious Factor بين اليهود والبروتستانت والكاثوليك . أيد نظرية فيير . وأنهى لنسكى من دراسته الى أنه ، من بين الغالبية العظمى ، ميز اليهود والبروتستانت البيض أنفسهم بالانماط المتنافسة لانساق العقل والفكر ، المتصلة بالطبقة الوسطى والمنسوبة للأخلاق البروتستانتية تاريخيا ، وبالمقارنة فالكاثوليك والبروتستانت الزنوج غالبا ما يتميزون أكثر بأنماط الطبقة العاملة ، المتميزة بالجمعية والامن في الفكر والعقل<sup>(٩)</sup> .

---

(7) Verroff, J., Feld, S., and Gurin, G., "Achievement Motivation and Religious Background," *A.S.R.* Vol. 27 (April 1962), No. 2, P. 217.

(8) Mayer, A., and Sharp, H., "Religious Preferences and Wordly Success," *A. S. R.*, Vol. (April 1962), No. 2. P. 227

(9) Lenski, G., *The Religions Factor* (Garden City, New York : Doubleday, 1961), P. 101.

ومن ناحية أخرى توصل بعض الكتاب الى نتائج سلبية عندما طبقوا نظرية فيير<sup>(١٠)</sup> فثلاثة من الباحثين ، مستخدمين عينة غير علاوائية حجمها ٢٢٠٥ شخصا من الذكور البيض يعملون بثلاثة مهن ، أختبروا الفرض امبريقيا في شكل الفرض النافى Null hypothesis : « ليس هناك اختلاف جوهري سوف يوجد في انماط « التنقل الاجتماعي أو في مستوى الطموح بين البروتستانت والكاثوليك الأمريكيين في العديد من الوظائف » (١١) .

ويعد اختبار الفرض خاصة بالنسبة لهدف ، الدخول ، التوجيه المهني ، التنقل الوظيفي ( المهني ) بين الاجيال وفي داخل الجيل . انتهى الباحثون الثلاثة الى أنه « مهما كان تأثير هذان النسقتان الفرعيان للدين على أتباعهما في مجتمعنا ، فيما ذهب اليه النظرية الفييرية ، فأنهما « حوسان بالروح الصامة » (١٢) .

أما بالنسبة لروزن B. G., Rosen فهو يبدو وكأنه يرفض الفرض . ففي دراسته وجد أن الاطفال اليونانيين واليهود والبروتستانت لديهم دافعية انجازية أكثر من الاطفال الفرنسيين والكسديين والاطالين

---

(١٠) انظر على سبيل المثال :

Ball, D., W., "Calvinists, and Rational Control : Futrher Explorations in the weberian thesis, " *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965), No. 4, PP. 181 - 188; McNamara, R., J., Intellectual Values and Instrumental Religion" *Ibid.*, Vol. 25, (1964), No. 2, PP. 99. 107.

(11) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, S., "The Prostant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility : an Empirical Test" *A. S. R.*, Vol 21, (June 1956), No. 3, P. 296.

(12) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, s. op. cit., P. 300.

(وعالبيتهم من الكاثوليك) • واخر روزن يفسر هذه الاختلافات مباشرة الى الاساس الانثوجرافى Ethnographic عن البلاد الاصلية لاولاد الاطفال • وبكلمات أخرى ، فانه بالرغم من أن روزن يستبر نظريه غير مفسرا جزئيا للاختلافات ، الا أنه يؤكد أن الدين ليس هو السبب الاساسى لهذه الاختلافات التى لاحظها ، ولكن ترجع الى اختلافات الخافيه السلاليه والقوميه لجماعات معينة<sup>(١٣)</sup> •

كذلك فان العنصر السلالى Ethnic factor قد استخدمه ليبست و. إندكس W. Lippett و R. Bendix لشرح الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت فى كتابهما عن التنقل الاجتماعى فى المجتمع الصناعى Social Mobility in Industrial Society ذهب الباحثان الى أن هناك اختلافات قليلة ، ان لم تكن منعدمة ، بين المكانة المهنية المنجزة فى الجيل الثالث الكاثوليكى والبروتستانتى ، ما عدا أن البروتستانت الفلاحين أكثر من الكاثوليك ... عدا — ومن ناحية أخرى ، بين الذين هاجروا حديثا ولا زالت خلفيتهم الثقافية عالقة بهم ، نجد البروتستانت فى وظائف أعلى من الكاثوليك • وهكذا فان الاختلافات المهنية بين الجماعتين الديينيتين تختفى عندما يضمحل العامل السلالى • ولكى نمبر عن ذلك بطريقة أخرى نقول ، أن المهاجرين البروتستانت جاعوا من بيئات سلاليه تتمتع بمكانة عليا ، بينما الكاثوليك كانوا أعضاء فى جماعات سلاليه تحتل مكانة أدنى ، ولقد جاء البروتستانت من بلاد كان اتحصيل العلمى فيها مرتفعا ، أما الكاثوليك فكانت بلادهم فقيرة ، حيث كانت الطبقات الفقيرة ، تحصل على قدر أقل من التعليم ، ومن ثم فان

(١٣) Rosen, B. C., "Race Ethnicity, and the Achievement Syndrome," *A. S. R.*, Vol. 24 (February 1959), PP 47-60

الاختلاف بين المهاجرين الكاثوليك والبروتستانت ربما ينسب الى العوامل  
السلالية بدلا من العوامل الدينية<sup>(14)</sup> .

---

(14) Lipset, S., M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society* (Berkeley : University of California, 1960) PP. 50 - 51.

## ٦ - خاتمة :

لكي نعلق على هذه الدراسات : يمكن القول بأن طريقة فيسر قد أسيء استخدامها من أجل اثبات وجود أو عدم وجود علاقة ايجابية أو سلبية بين البروتستانت المحدثين والنمو الاقتصادي . فبالإضافة إلى أن نظرية الاخلاق البروتستانتية ليست مناسبة لدراسة المجتمع الأمريكي والاورب المعاصر . فالدراسات الاميريكية حاولت أن تبين البروتستانت موجهين اقتصاديا وأكثر نشاطا من الكاثوليك ، وذلك بسبب الخلفيات الدينية المختلفة . وقد أدى مثل هذا التبسيط الشديد للنظرية - كما لاحظ جريلى A. Greeley الى أن « نثير من الجهود التي حاولت جعل الفرض مطبقا قد تميزت بكونها دون المستوى العلمي المطلوب وهذه الجهود تمثل سوء فهم للبروتستانتين والكاثوليكية ، وحقا لماكس فيسر » (١) .

كما أن هؤلاء الذين استخدموا النظرية ليفترضوا ، مستخدمين أدلة اميريكية ، اختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت في التعليم والتنقل والمهنة ... الخ ، قد أخطأ أساسا في اختيار موضع النظرية عندما طبقوها على المشاكل المعاصرة . وبمضمهم ذهب بعيدا عندما حاول أن يدعى أن : « الدين في ذاته يعمل على اعاقا التطور الاقتصادي في المجتمع ، فلو أعطى حرية التعبير كاملة ، فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة » (٢) .

(1) Greeley, A., *The Protestant Ethic Time for a Moratorium,* op. cit., P. 20.

(2) Clark, S., D., *Religion and Economic Backward Areas* op. cit., P. 264

ونحن نرد على هؤلاء الذين حاولوا تطبيق النظرية على الاختلافات المعاصرة بين الجماعات الدينية . نقول لهم أنهم تناسوا العرق الزمني بين أصل البروتستانت المهاجرين وأديان أجدادهم ، كذلك فانهم أهملوا تعدد الاسباب في الانجازات الاقتصادية والتعليمية . فلم يكن في نية فيبر أن يقارن بين أنشطة الكاثوليك والبروتستانت المحدثين بالنسبة لانجازاتهم ، كذلك لم يكن فيبر مهتما بقياس أو اجراء دراسة احصائية عن الاختلاف بين الكاثوليك والبروتستانت : فاستخدامه الاحصاءات جاء « عرضا لبيان حجته » . فقد استخدم هذه البيانات باعتبارها مؤشرا للمشاكل الهامة أكثر من كونها أدلة « (3) » .

لقد كان مصدر نظرية فيبر هو الوثائق التاريخية والتفسيرات السوسيولوجية ، فالنظرية تعالج العلاقة بين البروت :نتية وظهور الرأسمالية الحديثة كظاهرة تاريخية ومعظم الدراسات الوثائقية — كما لاحظ — واجنر H. Wagner تنقذ الاشارة التاريخية أى « بينما نحن لا نتوقع من علماء الاجتماع المعاصرين أن يقدموا بيانات في معظمها غير متوافرة ، نعتبر أنه من المدهش ، كقاعدة أنهم يبدون وكأنهم غير مهتمين باقتفاء الأدلة التاريخية » (4) .

وهكذا فالدين ليس العامل الاساسى في الاختلافات بين الكاثوليك والبروتستانت المعاصرين ، بل يجب على الباحث أن يعطى اعتبارا للعوامل الأخرى ، مثل التعليم ، السلالة ، الاكتساب الثقافي ، القيم القومية ، الوضع الحضري ... الخ . على أية حال ، هذه النتائج سواء

(3) Hill, M., *A Sociology of Religion. op. cit.*, P. 128.

(4) Wagner, H., "The Prostant Ethic : A Mid-Twentieth Century View," *op. cit.*, P. 37.

ايجيبه أو سلبية لا تثبت أو ترفض ، خريفيثي . وقد قلل هذا العديد  
من العوامل المتعلقة بكل ذلك . ومما يستحق الذكر في هذا ، نظرية  
الاخلاق البروتستانتية ، أعني ، كيف أن البروتستانتية الجديدة دعمت  
الناس في فترات زمنية معينة ، استغناءً عن الدين .



## القضايا الرئيسية في تحليل الدين

- ١ — تمهيد •
- ٢ — مشكلة التعريف •
- ٣ — جوانب الدين •
- ٤ — مشكلة التفسير •
- ٥ — تأثير الانثروبولوجيا على النظريات السوسيولوجية المعاصرة للدين •
  - أ ( تمهيد •
  - ب ( تأثير نظريات التطور •
  - ج ( تأثير النظرية الوظيفية •
  - د ( خاتمة •
- خاتمة : الدين وحالة الإنسانية •



## الفصل الرابع

القضايا الرئيسية في تحليل الدين



## ١ - تمهيد

من المعترف به كحقيقة أن كل المجتمعات المبروفة لديها تتميز بكونها دينية « بطريقة أو بأخرى » وهذا الاعتراف يتضمن الاتفاق على ما يشكل السلوك الديني ، ولكن الحقيقة تثير الو أن هناك اختلافات وديديد معنى الدين . فالمناقشات ما زالت مستمرة حول تعريف الدين وكيفية تمييزه عن السحر من ناحية ، وعن الهام والفلسفة وسائر أشكال الحماس الاجتماعي أو الزيامي من ناحية أخرى . . كذلك فقد أدى تنوع الأديان إلى مشكلة أن التعريف الذي قد يستلزم من دين معين أن ينطبق بالضرورة على أديان أخرى ، وعلى أية حال فإن عالم الاجتماع الديني يواجه هذه المشكلة ويعتبرها نقطة بداية قبل شروعه في تحليل الدين . وقد ترتب على هذه المشكلة أن ظهرت اتجاهات أخرى تحاول الاعتماد عن إعطاء تعريف رسمي صوري للدين ومحاولة تحديد جوانب الدين ، فهناك جوانب روحية اجتماعية وثقافية أخرى السلوك الديني . ولهذا فعالم الاجتماع مطالب بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية سواء الفرد أو للمجتمع ككل . أيضا قد يؤثر عالم الاجتماع التساؤل عن دور العامل الديني في التأثير على الجوانب الأخرى من الحياة الاجتماعية ، إذ أن هذا العامل الديني قد يعد متغيرا مستقلا أو تابعا في التحليل والتفسير العلي . وكما سوف نرى ، هناك العديد من المحاولات التي تسعى إلى إيجاد تفسير على لعلاقة الدين بالإنشطة الاجتماعية ، خاصة الأنشطة الاقتصادية . وأخيرا فإن عالم الاجتماع يواجه بنظريات تحاول تفسير الظاهرة الدينية ، ومعظم هذه النظريات مستند أصلا من الدراسات الأنثروبولوجية . وعلى الرغم من تشابه

العلمين في الاهتمام بتناول الظاهرة الدينية مع الاختلاف في مجال  
الدراسة ، وعلى الرغم ، أيضا ، من تأثير علماء الاجتماع المبكرين بهذه  
الاطر النظرية الا أن معظم الابحاث المعاصرة تحاول ايجاد اطر نظرية  
بديلة تعبر عن جوهر علم الاجتماع الدينى . وسوف نناقش هنا هذه  
المسائل التى تواجه عالم الاجتماع فى تحليله للظاهرة الدينية ، وهى :  
مشكلة التعريف ، ومشكلة تحديد جوانب التدين . ومشكلة التفسير ،  
ومشكلة تأثير نظريات الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى .

## مشكلة التحريف :

يذهب البعض الى أنه ليس من المفيد أن نتمقق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الديني . فكل منا يعرف ما هو الدين ، ولكن علينا أن نجعل هذه المعرفة أمرا منظما . بمعنى أن نسي الى الوصول الى شبه اجماع على حدود موضوع الدين — الذي يحتوى على تنوع هائل — قبل أن نبدأ في تحليله . فنحن في حاجة الى قواعد منظمة لاستخداماتنا للفظـة الدين<sup>(١)</sup> . ونحن نقرر أنه ليس هناك تعريف مطلق

(١) يذهب سكوبس Schoepes الى أن لفظة Religion الانجليزية مستمدة من اللفظة اللاتينية Religio الا ان هناك اختلافا حول معنى اللفظة . فقد استخرج Cicero لفظة الدين من relegere لتعني يعتبر to consider ومن ناحية أخرى يفضل القديس أوغسطين Augustine استخدام معنى الكلمة ليشير الى (ليجاد ما قد فقد مرة أخرى) ومن ناحية ثالثة نجد Lactontius يرى أن اللفظة مشتقة من religare لتعني ليربط أو ليوصل To Tio أي أن الدين يعني الاتصال أو الانساق بقوى عليا .  
انظر :

Schoepes, H., J., *op. cit.*, PP. 2 - 3.

أما بالنسبة لاستخدام لفظة الدين في اللغة العربية ، فكما يلاحظ محمد عبد الله دراز المساجم يشوبها الغموض والخطو والاعادة ، فقد يقال عن الدين ما يدلن به ، أو يقال أن الدين هو الالة وإن الالة هي الدين فالدين كما يذكر دراز ، يستعمل بمعاني متباعدة ومتناقضة يقا : فالدين هو الالك ، وهو الخدمة . هو اللز ، وهو اللذل — هو الاكراء ، وهو الاحسان — هو المادة — هو القهر والسلطان . وهو للتذل والخضوع — هو الطاعة ، وهو المصبة . هو الاسلام والتوحيد ، وهو لسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يبتعد الله به ... ( الخ ) .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف الا أن دراز يرى أن هناك صلة تامة في جوهر المعنى ، وإن هذه المعاني المختلفة للدين يمكن ردها الى ثلاثة معان تكاد =

لاى ظاهرة متضمنة فيها . فنحن اذن فى حاجة الى تعريف عام يتهمل معظم الافكار الرئيسية لهذا المازم ويحتوى كل التتوعات الهامة والخاصة بالظاهرة الدينية .

وقد عبر ماكس فيبر عن المشكلة التى تواجه الباحث فى تعريفه للدين عندما بدأ كتابه عن الاجتماع الدينى بهذه العبارة : لنصرف الدين — لنقول ما هو — امر غير ممكن فى بداية هذه الدراسة . فالتصريف ربما يمكن التوصل اليه عند نهاية هذه الدراسة <sup>(٢)</sup> وكما يلاحظ بيرجر فان فيبر حتى فى نهاية دراسته لم يعط لقارئه التعريف المرتقب <sup>(٣)</sup> .

= تكون متلازمة . ويرجع ذلك الى ان كلمة الدين ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات ، لو انها نبت . بالتناوب . (أ) فالاستخدام الاول لكلمة (الدين) على انه فعل متعد بنفسه : (دب - يدينه) ، فاذا قلنا (دله دنيا) عنيىنا بذلك انه ملكه ، وحكمه وساسه ، ودينه وقوره . وحاسبه ، وقضى فى شأنه . وجازاه وكافاه . فالدين هنا يستخدم ليعنى الملك والتصرف بها هو من شأن الحك من السياسة والتدبير (ب) وقد تؤخذ كلمة للدين من فعل متعد باللام ، (دان له) بمعنى ارضا انه اطاعه وخضع له . فالدين هنا الخضوع والطاعة والعبادة والورع . (ج) وقد تؤخذ كلمة للدين من فعل متعد بالياء (دان به) فاذا قلنا (دان بالشئ) كان معناه انه اتخذ ديننا ومذهبنا ، اى اعتنقه او اعتاده او تخلق به . على اية حال ، فان استخدام للفظه فى اللغة العربية ، كما يرى دراز ، (تفسير للعلاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له . فاذا وصف بها للطرف الاول كانت خضوعا وانقيادا، ولذا وصف بها للطرف الثانى كانت امرا وسلطانا ) . بمعنى آخر فالدين له ثلاث استخدامات : الاول ليعنى الانزمام والانقياد ، والثانى الانزمام والانقياد ، والثالث هو المبدأ الذى يلزم الانقياد له . انظر :

دراز (محمد عبد الله) ، مرجع سابق ، ص ٢٩ - ٣١ .

(2) Weber, M., *The Sociology of Religion* op cit., P. 1.

(3) Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, op cit., P. 175.

من للجدير بالاشارة هنا ان موقف فيبر قد اثار عبيدا من الاعتراضات =



والحق أن قول فيبر هذا يعبر عن المشكلة الخامسة بالتعريف والتي تواجه عالم الاجتماع . فالذين انشغلوا بمشكلة التعريف غالبا ما يمارضون التعريفات بعضها بالآخر ، ولهذا يطلب على محاولتهم الاهتمام بلا شيء سوى التلاعب بالألفاظ . فهناك الكثير من الفروق التي تميز تعريفات الدين ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية تفتت ثقافتهم ولتتووع اهتماماتهم . فهناك — مثلا — مجموعة من الكتاب الذين يحاولون تعريف الظاهرة الدينية بلغة ما ينبغي أن تكون عليه الظاهرة ولا شك أن هذا النوع من التعريفات لا يمثل أية

= نلاحظ Robertson أن فيبر يذهب إلى أن التوصل إلى التعريف قد يكون ممكنا بعد البحث الإمبريقي ومناقشته ، ولكن ، كما يذهب روبرتسون ، كيف نناقش ونبحث شيئا غير محدد ؟ كذلك فإن فيبر يتحدث عن جوهر الدين essence of religion ، ولكن كما يتساءل روبرتسون هل هذا ما نمرس مطلوب لتعريف الدين وأخيرا فإن فيبر يشير إلى «السلوك الديني» ، وكما لاحظ روبرتسون ، كيف يمكن لفيدر أن يشير إلى هذا مع العلم أنه لم يقدم تعريفا له ، ويرى روبرتسون أنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا مقياس تعريفه . فليس هناك شيء اسمه جوهر الدين نحاول تتبعه ويوجد هنا أو هناك ويفدرك على أنه ديني وبارغم من أن فيبر ، كما يرى روبرتسون لم يستخدم لنا تعريفا سوسيولوجيا يساعد في تحليل الدين ، إلا أنه لم يكن مهتما بالدين في حد ذاته ، ولكن كان اهتمامه منصبا أساسا على قواعد المعاني grounds of meaning بالنسبة للأفراد والجماعات التي تحاول تنظيم حياتها الاجتماعية ومفاهيمها عن الوقت ومعنى الموت وعلاقة ذلك بالتجربة الإنسانية وما يهمنا هنا هو أن فيبر قد ساوى للبحث في قواعد المعاني بالبحث في علم الاجتماع الديني ، إلا أن فيبر في تحليله الأخير لم يعتبر الدين أساس قاعدة المعاني والتي تعد أحد خصائص المجتمعات الحديثة . نظري للعكس من بعض العلماء المحققين فإن فيبر لم يعتبر الموجهات الثقافية العامة للمجتمع الحديث كتحريف للدين .

انظروا :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*: op cit., PP. 34 - 35.

قيمة بالنسبة لعلماء العلوم الاجتماعية . وهناك جماعة أخرى تحاول أن تحدد تعريفها من بيانات مستمدة من تعبيرات خاصة بظاهرة معينة . وهذا النوع من التعريفات أيضا ليس بذى فائدة لعلماء العلوم الاجتماعية . أما المجموعة الثالثة فهي التي تحاول أن تقدم تعريفات بعد القيام بدراس لعدد من مظاهر الظاهرة ومعرفة ما هو شائع بينها . هذا النوع من التعريفات ، هو الذى يهتم به عالم الاجتماع<sup>(4)</sup> :

اذن فالمشكلة التى تواجه عالم الاجتماع الدينى هى ايجاد تعريف للدين يتناسب مع هتوماته ، أعنى تعريف محدد يكون بمثابة أداة تحليلية تفيد فى فهم أشكال معينة من الحياة الدينية . كذلك يجب أن يكون هذا التعريف من الاتساع والشمول بحيث يشتمل على كل أنواع السلوك الدينى فى مختلف الظروف . ولكن لماذا ينبغي أن يكون هناك مفهوم واسع وشامل للدين ؟ الحق أن هذا التعريف مطلب أساسى ، طالما أن السلوك الدينى يدعو وكأنه عام بين كل الكائنات الانسانية . فلم تكتشف بعد أى جماعة انسانية دون أن يكون لها سلوكا يعرف بأنه سلوك « دينى » ولا شك أن مظاهر السلوك الدينى قد تكون متداخلة مع الجوانب الأخرى والهامة للسلوك الانسانى وأنه من الصعب التمييز بين ما هو دينى فيها من غيره<sup>(5)</sup> .

وقد حاول تيلور E. B. Tylor أن يقدم لنا ما أسماه « الحد الأدنى من التعريف » minimum definiton للدين . فالدين بالنسبة له هو « الاعتقاد فى الكائنات الروحية » ولكن هذا التعريف ، كما تلاحظ B. R. Scharf غير مقنع وكاف لانه قائم على أساس فكرى أكثر من الاشارة

(4) Nottingham E., K , *op. cit.*, PP. 6 - 7.

(5) *Ibid.*, PP. 6 - 8.

الى مشاعر الخضوع الرئيسية والتبجيل المرتبط بهذه الاعتقادات . كما انتقد هذا التعريف على أساس أنه يتضمن أن موضوعات الاتجاه الدينى هى دائما كائنات مشخصة بينما أن البيانات الانثروبولوجية المجمعة تشير الى أن ما هو روحى دائما ما يدرك على أنه قوى غير مشخصة<sup>(٦)</sup> . كذلك نجد أن رادكليف - براون Radcliffe - Brown يعرف الدين على أنه « فى كل مكان هو تعبير فى شكل أو آخر عن احساس بالاعتماد أو التبعية لقوى خارج أنفسنا ، هذه القوى قد ينظر اليها على أنها روحية أو أخلاقية » ويرى رادكليف - براون أن التعبير الأساسى عن هذا الاحساس هو الشعيرة . ولعل تعريف رادكليف - براون يشارك تعريف دور كيم التأكيد على الخصائص الجمعية أو الاجتماعية للدين والشعائر . فالدين بالنسبة لدور كيم هو ذلك « النسق الموحد للاعتقادات والممارسات ، المتصل بالاشياء المقدسة ، أى الاشياء التى تستبعد وتحرم ، مثل هذه الاعتقادات والممارسات تتحد فى جماعة أخلاقية . ردة تسمى الكنيسة لكل المنتمين لها »<sup>(٧)</sup> . فمن الواضح أن دور كيم ما لم يعرف ما هو المقدس ، الا أنه فى ثانيا كتابه أشار الى أن ما هو مقدس هو ما يستبعد أو يحرم ، هو ما يمكن أن يدرك من خلال الشعائر لأن قوتها لها شأنها . كذلك فإن الانتقال من الدنس فى العالم اليومى الى وجود المقدس لا يمكن أن تدرك الا من خلال طرق اجتماعية وذلك عن طريق تقديس الجماعة لنفسها والتعبير عن ذلك فى الاحتفالات العامة . هكذا فإن كلا من دور كيم ورادكليف - براون قد اعتبر أن الشعائر والشعور بالخوف والرهبة من أهم الصفات الرئيسية المميزة للدين ، بغض النظر عن موضوع هذه الشعائر<sup>(٨)</sup> .

(6) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 31.

(٧) انظر :

Durkheim, E., *Elementary Forms of Religions Life. op. cit* P. 47.

(8) Scharf, B., R., *op. cit.*, P. 32.

ويرى روبرتسون R Robertson أن هناك عددا من التعريفات الوظيفية المستخدمة في علم الاجتماع الديني . فهناك أولا التعريف الوظيفي للدين الذي يعرف الدين من خلال « الاهتمام بالمسائل المطلقة » ، على أساس الافتراض القائل بأن مثل المجتمعات أو كل الافراد في المجتمعات لها مسائل مطلقة<sup>(9)</sup> . وهناك مدخل وظيفي آخر ، خاصة أعمال بارسونز وبلا ، يحدد الدين على أنه المستوى الاعلى والاعم في الثقافة . والاساس الذي يقوم عليه هذا التعريف ، أن أى نسق للفعل الانساني فيه الافراد محكومون بالمعايير الخاصة بالتفاعل المحددة من النسق الاجتماعي ، وهذا النسق الاجتماعي بدوره محكوم بالنسق الثقافي للقيم والمعتقدات والرهوز . والنسق الثقافي يؤدي وظيفة في اعطاء التوجيهات العامة للفعل الانساني ولا شك أن أعلى مستوى في النسق الثقافي نفسه هو « قواعد المعاني وتلك التي تحدد على أنها معتقدات وقيم دينية » . ومن هذا المنطلق نقول أن المجتمعات تعبر عن قيم واعتقادات دينية<sup>(10)</sup> . وأخيرا هناك مدخل آخر يقدمه لكمان Luckmann عن الدين ويعدد امتدادا لمدخل دور كيم عن الدين . فبالنسبة الى لكمان ، فان كل شيء انساني يعتبر دينيا في الوقت نفسه . فالدين هو قدرة الكائن الانساني على التسامي بطبيعته البيولوجية من خلال تكون المعاني الوضعية والعالمية والاخلاقية . والمشكلة هنا . كما يلاحظها روبرتسون أن لكمان ، وبرجر يريان أن دراسة الدين جزء اساسي من دراسة علم اجتماع المعرفة . فتعريف الدين على أنه النسق المميز للحالة الثقافية والاجتماعية ، يعني أن لكمان لا يعطى اعتبارا للدين النظامي . أكثر من هذا فان لكمان يرفض

(9) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 39.

(10) *Ibid.*, PP. 40-41.

الاهتمام بالتعبيرات الموضوعية والمرئية للدين . ولكنه على العكس من ذلك يبحث في الجوانب الذاتية وغير المرئية للدين وهذا ما يشكل بالنسبة له جوهر علم الاجتماع الدينى<sup>(11)</sup> .

وعلى أية حال يلاحظ ينجر أن الفشل في تحديد مفهوم الدين سوف يؤدي ، بلا شك ، الى ضعف قدرتنا على فهم العديد من التطورات في الازواضع الحضرية . والدين كما يعرفه بول تلك P. Tillich هو « ما يتعلق ويهتم به الانسان مطلقا » وعلى الرغم من أن هذا التعريف له وجاعته ، الا أنه كما يرى ينجر ، سوف يكشف عن اختلافات كبيرة لو استخدمنا مدخلا مقارنا لما تعنى به مختلف الاديان مما يسمى بالمسائل المطلقة للحياة<sup>(12)</sup> « فلى جوهر الكثير من الاديان يمكن أن نميز المسائل المطلقة على أنها تدور حول كيف يستطيع الانسان أن يمد حياة مطلقة . وبالرغم من هذا الاعتقاد الرئيسى للمسيحية الا أننا يمكن أن نتعامل عن أنطباق هذا على سكان المدن الحديثة ، حيث أنهم يفكرون بطريقة مختلفة ، فهم ينظرون للدين كوسيلة للتغلب على مشاكل الوحدة والمعاناة في حياة المدينة المزعجة . وقد نجد أن المسائل المطلقة لها جانب اجتماعي لدى آخرين . فالحياة في مجتمع قد يدمر أعضائه ولا يعطيهم الفرصة للاستخدام الكامل للكاثمهم وقد تضع جماعة ضد جماعة أخرى - مثل هذه الحياة في ذلك المجتمع تهدد القيم المطلقة .

وقد توضح مشكلة التعريف في سياق آخر ، لنقول أن هناك اتفاقا بين كثيرين على أن الدين هو طريق للخلاص تمعده الجماعة . ولكن قد

---

(11) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., PP. 41 - 42.

(12) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, op. cit., P. 19.

ينثر تساؤل مؤداه ، الخلاص من ماذا ؟ وقد تختلف وتتوعد الاجابات حسب الاعتقادات والمعن والطبقات والاجناس والتعليم والاقامة وعوامل أخرى . فالدين في المجتمعات الحضرية ليس هو الطريق الوحيد للخلاص . فالإنسان قد يحاول الخلاص من أمور أخرى — مثل اللامعنى ، المماناة . . . النسخ . والتي قد تكون متصلة بالدين ولكنها ليست متوحدة معه . فالدين قد يشارك الانظمة الطبية وظيفة التقليل من الامراض الصحية والمماناة في المجتمع الا أن القليل هو الذي قد يكون معروفا عن أسباب هذه الامراض ، ولكن الدين يتخلل بالتدريج عن تلك الوظيفة للمجمعات العلمانية في المجتمع حيث تكون المعرفة الطبية قد نمت واتسعت . ففي الرافق التي يكون فيها التغير الاجتماعي بعيد المنال ، فان الدين يشارك مع الحركات الاخرى الاهتمام ببعض المسائل الرئيسية الخاصة بالمعنى . أكثر من هذا فان الدين في المجتمعات الحضرية قد يغلف بما هو لا ديني : كذلك قد يتفاعل الدين مع المجهودات الاخرى للصراع مع المشاكل المطلقة للإنسان .

وقد أوضح بول تلك Tillich هذا بجلاء عندما علق على تنوع الاعتقادات وانماط السلوك التي تتبع من المجتمع التكنولوجي . فكثير من هذه الاعتقادات يمكن أن يطلق عليه « ديني بالمعنى الضيق » ، ولكنها بالرغم من ذلك تحاول أن تقاوم عملية عدم التحديد وفقدان الذاتية التي تخشاها في المجتمع الحديث . فالفلسفات الحديثة ما هي الا محاولات لمقاومة هذا العالم الذي تحول كل فرد فيه الى شيء a thing ولهذا يجب أن تدرس الافكار العلمانية على أنها محاولات لتقديم معنى للحياة الحضرية (١٣) .

(13) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion* op. cit., pp 20 - 21.

على أية حال ، فإن ينجر يقبني تعريفا وظيفيا للدين ، فهو يرى أنه « هو ذلك النسق من الاعتقادات والممارسات التي من خلالها تستطيع جماعة من الناس النضال ضد المشاكل المطلقة للحياة الانسانية » .  
 انه - الدين - رفض الاستسلام للموت ، والاستسلام الاحباط ، أو لاي عداوة تحاول أن تخرق الارتباطات الانسانية للبشر » (١٤) . فالدين ، في نظر ينجر ، هو « الذي يساعد الناس على النضال بنجاح ضد القلق والكراهية » . هذا التعريف الوظيفي يتضمن أن الدين بديل للباس ، ويوصلنا كذلك الى نتيجة مؤداها أنه على الرغم من أن الدين عامل أساسي في الحياة الانسانية ، الا أن هذا التعريف وضع في كلمات عامة بحيث ترى امكان اعتبار أى هدف حماسي أو أى ولاء قوى تشارك فيه الجماعة « ديناً » .

ومن ناحية أخرى نجد أن جريتر Greetz يقيم تعريفه للدين على قدرة الانسان العقلية المفسرة ، فالدين بالنسبة له هو نسق من الرموز التي تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوام في كل الناس وذلك عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود وتغليف هذه المفاهيم بهالة من الواقعية حتى تبدو هذه الحالات النفسية وهذه الدوام على أنها واقعية ومتميزة » (١٥) . وعندما حاول جريتر أن يبين كيف تتغلف هذه الرموز والمفاهيم بهذه الهالة من الواقعية فاننا نجده يقترح من مفهوم دور كيم عن السمات الجمعية . كذلك فقد خلق هذا التعريف تشابها بين الظاهرة الدينية والحركات الاخلاقية أو السياسية والتي تلعب فيها

(14) Yinger, J., M., *The Scientific Study of Religion*. op cit., PP. 1 - 16.

(15) Greetz, C., "Religion as a Cultural System", in M., Barton (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion* op. cit., P. 4.

النماذج الجمعية دورا هاما مماثلا لدور الذي يلعبه الدين في تكوين اعتقاد وراء حدود الاعتقاد العقلي . كذلك فان هذه الحركات تخلق مفاهيم للنظام العام للوجود وتخلق حالات نفسية ودوافع تنسجم بالواقعية والتميز . وبهذا فان الحركات القومية والشرعية والفائسية يمكن أن تقع داخل نطاق هذا التعريف (١٦) .

على أية حال ، فان الدين كما سوف نعرف فيما بعد ، يتميز بأنه ظاهرة جماعية كما أنه لا بد وأن يكون موجها نحو ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق الطبيعي ، وينعكس هذا في نسق من الاعتقادات والممارسات ، وإذا كان لنا أن نعرف الدين ، فإنا نقول أن الدين يمكن تعريفه بأنه نسق من الاعتقادات والممارسات ، والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس . فعالم الاجتماع الديني لا يؤكد أو ينكر وجود ما يسمى بما فوق الطبيعي ، كذلك فهو لا يحدد ما هو المقدس ولكن يترك للجماعة تحديد ذلك من خلال ما تعتقده . وكل ما يحاول عالم الاجتماع الديني أن يهتم به هو ذلك السلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد في مثل هذه المقدمات . وعلى الرغم من أن معنى التعريفات توسع باتساع اتحدوى كل الاشكال المذهبية « isms » مثل الشيعية والفائسية ، والعلمية والانسانية ... الخ (١٧) . فإنا نرى أنه

(16) Scharf, B., R., *op. cit.*, PP. 32 - 33.

انظر ايضا :

Badd S., *Sociologist and Religion. op. cit.*, PP. 7, 5 - 11.

(١٧) يرى R. Robertson انه يمكن القول بأن هذه الحركات - خاصة الشيعية ، تعد اديانا وذلك بسبب لوظيفة التي تؤديها في المجتمع . فنقول ان الشيعية مثلا هي المعادل الوظيفي للدين . بمعنى ان الشيعية تؤدي للوظائف السابغة التي يقوم بها الدين في المجتمعات غير الشيعية .

انظر :

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP 38 - 39.



مع وجود كثير من العناصر في هذه المذاهب التي تتشابه مع الدين من حيث وجود نسق اعتقادي وولاء من الاعضاء وشعائر معينة وأماكن مقدسة وحماس تبشيري ، إلا أن هذه الانساق الفكرية لا تحتوى مثل الدين على ما يسمى بالمقدس أو ما هو فوق طبيعى أو روحى ، وهذا ما يخرجها عن نطاق الدين (١٨) . وتعريف الدين لا يمكن أن يوضع باتساع ليحوى كل ملوك وفى النهاية لا يمكننا أن نميز بين ما هو دينى وغير دينى فى السلوك الانسانى . لذلك يجب الإشارة هنا الى أن معظم التعريفات الخاصة بالدين مستمدة أصلاً مما يسمى بالتراث المسيحى - اليهودى . وهى لا تنطبق بالضرورة على الأديان الأخرى مثل الإسلام والبوذية والهندوسية . . . الخ . فالتعريف ينبع من الظاهرة نفسها ومن الاحساس بالتدين لدى من يؤمن بها . ولهذا فإن الاجتماع الدينى مازال فى حاجة الى العديد من التعريفات الممثلة لكل دين حتى يمكننا أن نصل الى « تعريف » قد يصف الظاهرة الدينية فى عمومها .

(18) Johnstone R L., *Religion and Society v. Interaction* *op. cit.*, PP. 12 - 24.

### ٣ - جوانب التدين :

تشهد الكتابات المعاصرة في علم الاجتماع الدينى عدم رضا عن تعريفات الدين التى انتشرت منذ الخمسينيات من هذا القرن . وقد أدى هذا بلنسكى وجلوك الى تحديد واستخدام الجوانب الخاصة بالتدين *religiosity* في البحث الامبريقي ، بمعنى الاطر الخاصة بالتحليل والتي تقترح بوضوح أن هناك جوانب منفصلة لتدين الشخص . وهذه الجوانب للتدين قد تكون مستقلة عن بعضها بعضا ، وقد يكون الشخص متميزا في جانب واحد وليس كذلك في الجوانب الاخرى ، وعلى الرغم من التقدم المتحيز والباحثي الا أن استخدام جوانب التدين ما زال غير مرض من الناحية الاكاديمية . وتواجه المحاولات التى تبذل للبحث في جوانب الدين بالعديد من الصعوبات خاصة المشاكل المتعلقة بقياس التدين ، وكذلك العلاقة بين قياس تدين الفرد وتدين النسق ككل .

وهناك مشكلة أخرى تقابل الباحثين عن جوانب التدين ، وهى تلك التى تتعلق بمفهوم التدين ، فقد جرت العادة في البحوث الامبريكية في علم الاجتماع الدينى أن تستخدم لفظة التدين لتعنى الحضور الى دور العبادة أو المصوية في التنظيمات الدينية . ولا شك أن هذه الجوانب غير كافية ، فهى لا تفرق بين التوجيه نحو التنظيم الدينى وبين التوجيه نحو نسق الاعتقاد لتنظيم دينى كذلك فإن بعدى الحضور والتردد على دور العبادة والانتماء الى تنظيم دينى معين غير كافيين لتوضيح معنى الدين ووظائفه الاساسية والتي قد تكون وراء مثل هذه الممارسات المتعلقة بالاهتمام بالمطلق وما هو فوق طبيعى<sup>(١)</sup> .

---

(1) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, PP 51-52.

ولكن البحث عن جوانب انتدين لا يعنى سرد الخصائص المتعلقة بالانتماء أو التميز الدينى . فقد تميز ثراث علم الاجتماع الدينى بمحاولة تحليل ظاهرة التدين الى هذه المكونات ، أكثر من الاهتمام بالمفهوم ككل . ولقد حاول لنسكى أن يحدد بعض جوانب التدين فميز بين أربعة جوانب رئيسية هى ، المرافقة Associationism ، الطائفية Communalism ( يشير الى الجوانب الاجتماعية ) والتقليدية Orthodoxy ، والتكريسية Devotionalism ( يشير الى الجوانب الثقافية ) . وبالنسبة الى لنسكى فإن الفرد الذى لا يحرز أى درجة في هذه الجوانب يعد غير متدين ولكن هذا يتعارض مع تعريف لنسكى للمتدين ومؤداه أن أى انسان عاقل وعضو في أى مجتمع انساني يعتبر متدينا<sup>(1)</sup> ويقدم لنا جلوك جوانب أخرى للتدين أكثر تقبلا لأنها محددة في مقولات من القيم والمنظورات الدينية والتي تعف على النقيض من القيم اللادينية أو العلمانية . وهذه الجوانب الخمس هى المعاشية Experiential ، أى التجربة أو المشاعر الدينية الذاتية ، الشعائرية Ritualistic ، أى الممارسات الخاصة المتوقعة من الأفراد أو المعتقدات للمعتندين ، الأيديولوجية Ideological ، أى الاعتقادات الحقيقية التي يمتلكها المنتمون اليها ، الفكرية Intellectual ، أى المعرفة الخاصة بالاعتقادات المتصلة بالمعينة ، الترابطية Consequential ، أى الأنظر العلمانية المترتبة على الاعتقاد والممارسة والتجربة الدينية<sup>(2)</sup> ولعل المشكلة

= انظر أيضا :

Zahn, G., "The Commitment Dimension," *Sociological Analysis* Vol. 31., (winter 1970) No., 4, PP. 203 - 208.

(2) Lenski, *The Religions Factor op. cit.*, P. 331.

(3) Glock and Stark, R., *Religion and Society in Tension op. cit.*, ch 1,2.

التي تواجه هذه الجوانب الخمس هي مشكلة عرله أجوانب بعضها على بعض خاصة الجانب الايديولوجي عن الجانب الفكري<sup>(4)</sup> .

كذلك فانه من الصعوبة أن نتعامل بأمانة مع تجربة الممارسة الدينية عن طريق استخدام المسح ، اذا كان الباحث يريد التوصل الى عمق ومجال مناع الفرد الدينية . كما أنه من الصعوبة بمكان أن نتحقق من درجة التدين ككل ، ليس فقط لأن التعريفات الدينية تتنوع من دين لآخر . ولكن لأن أحد الجوانب وهو الجانب الايديولوجي — هو الذي يتصل بالوصف السوسيوولوجي ، فالاعتقاد الثابت ليس مسألة درجة . على أية حال فان اسهامات جلوك وبستارك تكمن فائدتها في الوصف السوسيوولوجي المناسب لتدين الفرد . ويرى روبرتسون كذلك أن قيمة هذه الجوانب الخمس يقل تأثيرها ، مو . . . "ترابطي . ذلك الجانب من التدين الذي يشهد إلى أى درجة يكون للانتماء الديني نتائج عام الاشكال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والجوانب الاخرى والصعوبة تكمن هنا ، كما يرى روبرتسون ، في أنه ليس من المنطقي أن تحتوى هذه الجوانب الخاصة بالتدين على جانب يعد نتيجة للتدين . فإمكان أن يكون هذا الجانب الظاهرة وفي الوقت نفسه نتيجة لها<sup>(5)</sup> . ولا تنفي هذه الانقادات بأي حال التقليل من قيمة المحاولات المبذولة لتحديد جوانب الدين أو التدين . فالمشكلة في غاية الاهمية ولا يمكن للبحث ان يتقدم بده . حلها ، وذلك بأن يكون هناك تماسك بين المفاهيم العامة لتدين الجوانب المتعلقة بالتدين .

(4) Robertson, R. *The Sociologic . Interpretation of Religion* op. cit., P 53.

(5) *Ibid* P. 53.

من سببه لشكله العلاقة بين تدين الفرد وتدين النسق الذي يمد  
 لفرد عضوا فيه فان جلوك يرى أن تدين المجتمع موضوع للقياس من  
 خلال المؤشرات الاجمالية لتدين أفراد . ولكن هذا يؤدي الى ما يسمى  
 بالمخالطة الفردية ، أعنى مخالطة بسبب أن هذا الرأى ينظر الى النسق  
 باعتباره ليس أكثر من المجموع الكلى للوحدات الموجودة بداخله ، فلذا  
 أردنا أن نقول شيئا عن الديمقراطية السياسية أو التدين بنسق معين  
 فاننا لا يمكن أن نصف هذا في عبارات تقول ، هل الافراد ديمقراطيون  
 أو متدينين فما يمكن أن نقوله هنا ضد حجة المجموع الكلى هو أن قطاع  
 كبير من الافراد في مجتمع (أ) يعدون متدينون اذا ما قورنوا بمن هم في  
 مجتمع (ب) . ولا يعنى هذا بالضرورة أن المجتمع (أ) أكثر تدينا من  
 المجتمع (ب) فقد يكون سبب تدين الافراد في المجتمع (أ) هو اتجاههم  
 ضد ما تدين به الاقلية المسيطرة ، أو لوجود عديد من التقاليد الدينية  
 المختلفة ، أو لظهور استجابة جماعية ضد العلمانية في الجوانب الهامة  
 من الحياة الاجتماعية . فلو قلنا أن تدين الافراد يمكن أن يكون في  
 مجموعة تدين المجتمع فان هذا يعنى أننا يمكن أن نحصى تدين كل فرد  
 من الافراد ونصل الى القول بأن المجتمع (أ) لديه ٦٦٪ من المؤمنين بينما  
 مجتمع (ب) لديه فقط ٢٣٪ من المؤمنين . أو يمكن أن يقال بدلا من ذلك  
 أن كثافة التدين هي النقطة الرئيسية فقد يكون الامر أن عددا قليلا من  
 الافراد في مجتمع ما يتمتعون بدرجة عالية من التدين وهذا يجعل النسق  
 الكلى للمجتمع يتميز بأنه ديني<sup>(٦)</sup> .

على أية حال، فان النتيجة التي نتوصل اليها من المناقشة السابقة هي  
 أن مشكلة تدين المجتمعات يمكن أن تحل لو أعطينا اعتبارا للبناء .

---

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, op. cit., P. 202.

والخصائص الدينية للنسق ككل ودرجة الاختلاف والاستقرار . . .  
الدينية بالنسبة للقطاعات الاجتماعية الأخرى ، والوصف الاستراتيجي  
للقيادة الدينيين ، والعلاقة بين الجماعات الدينية وهكذا . هذه العوامل  
تتعلق جميعا بالبناء الاجتماعي والعلاقات والأوضاع داخل الجماعات .  
وهذه كلها جوانب للدين لا يمكن بسهولة الفصل بينها أو تحديدها .

#### ٤ - مشكلة التفسير :

الحق أن الباحثين في مجال علم الاجتماع الدينى قد أعطوا مشكلة تفسير الاعتقادات الدينية أهتماماتهم ، وذلك بالتحقيق من الظروف التى تؤدى الى ظهورها أو اختفائها والبحث عن الموامل الاساسية بين هذه الظروف . ومعظم التفسيرات العامة للدين ترى أن الاعتقادات الدينية توجد عندها تشمر الكائنات الانسانية بأنها غير قادرة على التحكم فى مصيرها الذاتى . وقد أتخذ التفسير الحديث للظاهرة الدينية أتجها آخر وذلك بوضع فروض خاصة بالوظائف التى تؤديها الاعتقادات والقيم الدينية بالنسبة للنسق الاجتماعى الذى تظهر فيه . ولا تعنى الوظيفية هنا الاعتقاد فى التفسير العلمى ، بمعنى اذا كان من أهم الوظائف الرئيسية للدين ، تقليل القلق عند الانسان ، فلا يعنى هذا أن القلق سبب وجود الدين<sup>(١)</sup> .

ويذهب البعض انطلاقا من الاعتقاد بأنه لا يوجد تفسير الاعتقادات الدينية أكثر من ارتباط ذلك بنوع الشخصية الانسانية ، الى البحث عن نوع نسق للشخصية الذى يكون أكثر تمثيلا للانتماء الدينى ، ولا شك أن هذا يؤدى الى الاهتمام بتدين المرء ، ومثل هذا النوع من التفسير غير مقنع بالنسبة لعالم الاجتماع ، ذلك أن مثل هذا النوع من التفسيرات السيكولوجية لا يعطى اعتبارا لطبيعة الانتماء الدينى ، ففى مثل هذا النوع من التفسيرات لا نجد أى شىء عن نوع الاعتقاد أو القيمة الدينية

---

(1) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 58.

التي يهتم بها الفرد . فما نتطلع اليه هو تقدير الظروف التي تدعم بها  
الاعتقادات والقيم الدينية من جماعة الافراد : والطرق التي من خلالها  
تتحول وتتعدل هذه القيم والاعتقادات الدينية . ولقد حاول بعض علماء  
الاجتماع والانثروبولوجيا التركيز على متغيرات الشخصية ذلك  
باعتبار نسق الشخصية كمتغير متداخل مع متغيرات سوسيولوجية أخرى .  
وفي هذه الحالة ، يمكن النظر الى نسق الشخصية على أنه يقوم بتحويل  
خصائص الجماعة الى خصائص ثقافية دينية . فالاعتقاد بأن أهم متغير  
في حياة المجتمع هو الأسرة ، ومن خلال فحص ذلك البناء في أنواع مختلفة  
من المجتمعات ، يمكننا أن نرى أي نوع من الشخصية ينتج عن هذه  
الابنية الأسرية والاعتقاد . فالاعتقاد بأن الأسرة هي نقطة البداية في بناء  
القيمة الدينية . والمثل كانه في هذا الاعتقاد أن نقطة البداية هي بناء  
الأسرة ، ومن المعروف أن بناء الأسرة نفسه يخضع لمؤثرات أخرى من  
المجتمع . على أية حال ، فإنه يمكننا فقط ، من خلال فحص السياق الذي  
تعمل فيه شخصية الفرد أن نتعامل مع المسائل السوسيولوجية التي لها  
علاقة بتنوع الاعتقاد والانتماء الديني (٢) .

ولعل المخرج الوحيد من مثل هذه المشاكل ، كما يقترح روبرتسون ،  
هو أن يعتبر علماء الاجتماع التفسير العلمي مشكلة مفتوحة في كل حالة ،  
بدلاً من محاولة اكتشاف مجموعة العمليات الاجتماعية التي تؤدي الى  
وجود الظاهرة الدينية وهذا يعني أن ندرك ، أنه في بعض الانساق  
الاجتماعية . قد يكون الدين متغيراً مستقلاً ، وفي بعض الحالات . وفي

---

(2) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion op. cit.*, P. 59.



بعض الأماكن قد يتمتع بنوع من الاستقلال ويكون مسيطرا على بعض جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى . وفي حالات وأماكن أخرى يكون الدين «تحت رحمة» العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية . ولتبني مثل هذا المدخل يجب أن نحدد دائما ما هو الجانب الذى نتحدث عنه من الدين خاصة الفارق بين الجوانب الثقافية والجوانب الاجتماعية للدين . وفى حالات معينة نجد أن وظائف الدين قد تكون مؤثرة على المجتمع ، ولكن دون أن يمتد هذا التأثير الى شكل الاعتقاد والقيم الدينية المتوارثة من الدين نفسه . ومن الواضح فى مثل هذه الحالة أن الجانب الاجتماعى للدين هو الذى نعطى له الأهمية (الأولوية العلمية) . ومن ناحية أخرى قد تكون القرارات السياسية على سبيل المثال مستمدة من الاعتقاد والقيم الدينية ، وهنا فإن الجانب الثقافى للدين هو الذى يتمتع بالاستقلالية . وقد تتحقق الاستقلالية الكاملة للدين لو أن كلا من الجوانب الثقافية والاجتماعية للدين قد توحدت وأصبحت متساوية التأثير<sup>(3)</sup> . ولعل الكثير من التفسيرات الخاصة بالتدين والمقدمة من الدين الوظيفى تهتم فى المحل الأول بالأمر ، أكثر من الاهتمام بالجماعات أو الانساق الاجتماعية ، فلو تحدثنا عن وظيفة الدين للتقليل من القلق وعدم الطمأنينة هاننا نتحدث على مستوى الفرد ، ولأنك أن هذا لا يبين العلاقة بين العوامل الدينية ، والعوامل الاجتماعية الأخرى . ولعل الاتجاه المقبول فى الوظيفية هو الذى يؤكد على أن الدين جانب أساسى من الثقافة وأن القيم والاعتقادات الدينية تعطى نوعا من الانماط التى يتفاعل وينتظم فيها الأفراد من خلال تفاعلهم الاجتماعى . ولعل من

---

(3) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*. op. cit., P. 60.

أعم الدراسات التي تمت في هذا الاتجاه ، كما سوف نرى فيما بعد، هي محاولة سوانسون Swanson الذي تبني فكرة دوركيم في أن بناء الجماعة يؤثر بدرجة هامة على حاصية وشكل نسق الاعتقاد الديني. ويترح سوانسون أن نحدد وظيفة ما يسمى بالجماعات المسيطرة في المجتمع فهي التي تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الديني . وما يهمنا في تحليل سوانسون هو ما طرحه من امكانية عقد مقارنة بين كل الحالات التي تنطبق عليها العلاقة بين التجربة البنائية للجماعة والاعتقاد الديني ولعل المشكلة التي تواجه تحليل سوانسون ، هي الى أى درجة تكون الاعتقادات الدينية مستقلة ، وفي الوقت نفسه تشكل طبقا لبناء الانساق الاجتماعية<sup>(4)</sup>.

ويحاول عالم الاجتماع سيرا في بحثه عن الظروف التي تظهر وتغير فيها التفهيمات الدينية . فالكثير الان معروف عن الظروف التي تستمر فيها الفرق الدينية والخصائص المميزة للديانة وذلك بارجاعها الى النسق الثقافي والاجتماعي في المجتمع . فالتفسير هنا يتضمن تحديدا للخصائص الداخلية للحركة الدينية والظروف الاجتماعية والثقافية التي تواجهها وطبيعة وظروف المجتمع ككل<sup>(5)</sup>.

ولعل أشهر التفسيرات للظواهر الدينية كما عرضنا فيما سبق تفسير ماكس فيبر للدين البروتستانتي على أنه العامل الاساسي في خلق روح معينة للتوجيهات الرأسمالية الحديثة . وقد استمرت المناقشات الخاصة

(4) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., P. 61

(5) *Ibid.*, P. 62.

بالفوارق بين الكاثوليك والبروتستانت في الانجاز الاقتصادي أو الانجازات الأخرى خاصة ، في الولايات المتحدة الأمريكية . كذلك فقد بينا محاولة لنسكى لمعرفة دور لانتماء الديني في المجالات الرئيسية للحياة الأمريكية . حيث أن هناك اختلافا بين الكاثوليك والبروتستانت البيي في أن الكاثوليك أقل داهمية نحو الامور الاقتصادية والتعليمية والعلمية ويفضلون تدخل الدولة أكثر من البروتستانت . وقد بينا كذلك أن هناك انتقادات وجهت الى لنسكى ممثلة في محاولة جريلى Greeley الذى انتقد نتائج لنسكى من حيث أن الغنية التي اعتمد عليها غير ممثلة ، كذلك لم يراع لنسكى الاختلاف العنصرى داخل الجماعات الكاثوليكية على أية حال ، فان مثل هذه الدراسات تثير التساؤل حول أسباب الاختلافات الدينية وهل يرجع ذلك الى اللاهوت والانلاق الخاصة بالدين أم أن مرد ذلك الى التجارب الاجتماعية للجماعة والتي بدورها تعد نتيجة للاحداث التاريخية<sup>(٦)</sup> . على أية حال ، تؤكد هذه الدراسات على التفرقة بين الجوانب الاجتماعية والثقافية للانتماء الدينية ، كما انها هي وغيرها من الدراسات الأخرى تبين دور «العامل الديني» كعامل أساسى ومستقل في التأثير على كل من موجهات السلوك الاجتماعى للفرد وعلى النسق القيمي والثقافى للمجتمع .

---

(6) Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion* op. cit., PP. 61 - 65.

## ٥- بتأثير الانثروبولوجيا على النظريات المفسرة للدين :

١ ( تمهيد :

لا شك أن الباحث في مناقشة هذا الموضوع يواجه بمشكلى التعريف والتمييز بين المسلمين ، وأيس هنا مجال مناقشة التعريفات العديدة للانثروبولوجيا والمفاهيم المختلفة لمجالات اهتماماتها . فالاعتقاد السائد أنه طالما أن الانثروبولوجيا تهتم بدراسة دوسوعات مثل السدين فإن مداخلها لا شك فى أنها تكون قريبة من مداخل علم الاجتماع . ولكن السؤال الذى قد يثار هو ، ما مدى التقارب بين العلمين ؟ ومن حيث المبدأ نقول أن العلمين متشابهين الى درجة اهتمامها ببذل الجهد لتطوير نظريات منظمة وتحليلية عن الدين . ولا شك أن هناك اختلافات . إلا أن الاختلافات يمكن حصرها فى المنهج ونوع البيانات التى لها أولوية فى التحليل . ولكن من الصعوبة أن ينظر الى « نظرية انثروبولوجية عن الدين » منفصلة عن « علم الاجتماع الدينى » .

ولو سلمنا بهذا ، فإنه يمكننا فقط ، وبضمومية أن نميز بين الدراسات الانثروبولوجية للدين . وقد يكون التمييز على أساس التمييز المعنى للعلمين فى العلمين ، وعلى أساس درجة التركيز على المجتمعات البدائية أو المتحضرة ، أو على مدى اعطاء أهمية أساسية للجوانب التفاعلية — الاجتماعية أو الثقافية للدين . وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعايير لا تسمح لنا إلا بالتمييز الضيق بين العلمين . فليس هناك اتفاق واضح بين العلماء على من هو الانثروبولوجى ، كذلك فالاهتمام بالمجتمعات البدائية ليس علامة واضحة للمدخل الانثروبولوجى فى الدراسة خاصة بعد دراسات دور كيم وجودى وموس وسوانسون وغيرهم . كما أن التفرقة

منى أساس درجة الاهتمام بالتفاعل الاجتماعي والثقافي أقل وضوحا في التمييز بينهما . اذ يشير كروبير ، على سبيل المثال ، الى أن علم الاجتماع يهتم في دراسته للدين بدراسة « الكنائس » على أساس أنها أنساق لمعالة لاشخاص متفاعلين . بينما تهتم الانثروبولوجيا بدراسة ثقافة هؤلاء الأشخاص . ويماق ينجر على هذا بأنه من الصعوبة أن يفهم كيف يجري عالم الاجتماع دراسته عن العلاقات الخاصة بأعضاء الكنائس دون الرجوع الى الاعتقادات والأمور الثقافية الأخرى التي يشاركون فيها . وما يتطلبه كروبير من الانثروبولوجي هو دراسة الحقائق الثقافية والاجتماعية معا ، والتي تشكل التراما على عالم الاجتماع ، رغم وجود بعض الاختلافات بينه وبين الانثروبولوجي في التركيز والبحث<sup>(1)</sup> .

واذا كان لنا أن نميز بين أعمال ما لينوفسكي ودور ك. أو بين مدخل دراسة الدين عند Howells أو بارسونز فإن الرأي ، على أية حال ، أنه في علم متقدم للدين يجب أن تختفى مثل هذه الاختلافات . وقد يصبح هذا ممكنا لو عرفنا علم الاجتماع الديني على النحو التالي : « هو الدراسة انعلمية للطرق التي من خلالها يؤثر المجتمع والثقافة والشخصية في الدين ، يؤثرها في مصدره ، وفي مبادئه وممارساته ، وفي أنواع الجماعات التي تعبّر عنه وأنواع القيادة . . . الخ . ومن ناحية عكسية فهو دراسة الفرق التي من خلالها يؤثر الدين في المجتمع والثقافة الشخصية وفي عمليات الحفاظ والتغير الاجتماعي ، وفي بناء الأنساق المعيارية والرضا أو الاحباط المحتمل بالحاجات الشخصية . . . »<sup>(2)</sup> .

(1) Yinger J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit. P. 118.

(2) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual*. The Macmillan Company, 1957. PP. 20 - 21.

على أية حال . في بيان أثر الانثروبولوجيا في تطور مثل هذا العلم .  
لا نهتم أساساً بتتبع التأثير المباشر للأفكار من شخص الى آخر . ولكننا  
نهتم بدلاً من ذلك بالطرق التي من خلالها أثرت الحقائق الانثروبولوجية  
والمناهج والنظريات على الدراسات الموسيولوجية للدين .

#### ب ( تأثير نظرية التطور :

تبني كثير من علماء الاجتماع المفاهيم التطورية المستمدة من تيلور  
وفريزر وآخرين ، واستخدمت هذه المفاهيم لتشكيل الأساس لوصف  
الانظمة الدينية . وهذا يعكس بوضوح الانتقال لوجهة نظر موسيولوجية  
أصلية عن الدين . وقد أدى هذا بكل من سبنسر وسمنر وجدنجز  
Giddings وكثيرين آخرين الى استخدام التطورية الكلاسيكية رغم  
معضلات البردى والعقلاني دون أن يوجهوا أية انتقادات لها . ويجب  
الاشارة هنا الى أن وجهة النظر التطورية ليست متصلة بالنظرية  
الموسيولوجية للدين . ومثل هذه النظريات تبناها بعض علماء الاجتماع ،  
وكل ما يمكن أن نقوله هنا هو تأمل النتائج المترتبة على الاعتماد الاساسي  
من جانب علماء الاجتماع على البيانات والنظريات الموسيولوجية . ولا  
شك أن هذا قد أدى الى ببطء تطور علم الاجتماع الديني وذلك لعدم وجود  
اهتمام بدراسة الدين من الباحثين في المجتمعات المعاصرة . فلو نظرنا الى  
الدين من خلال منظور تيلور وفريزر وسبنسر وجدنجز فأننا قد لا نرى  
الدور الذي يلعبه الدين في حياة الرجل المعاصر . كذلك فإن النظرية  
التطورية قد أدت ببطء الاجتماع الى اثاره بعض النظريات القليلة عن  
الدين وأصله وحقيقته الانفعالية أكثر من المداخل الاخرى للدين . ومن  
ناحية أخرى ، فإن الانثروبولوجيا المبكرة كانت أكثر حيوية في تدعيم  
النظرة المعارضة والضرورية للدين والتغلب على التحيز الثقافي الذي قد  
يمنع التوصل الى تحليل موضوعي للدين<sup>(3)</sup> .

---

(3) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit.,  
P. 119.

ولو فحصبنا أعمال رواد علم الاجتماع خاصـ دور ذم وغير فائـا نجد أن اهتمامهم بالدين لم يكن محدودا على الله - رب الوظيفي وبالنظريات المستتارة - فبالنسبة لغير لم تتأثر أعماله تأثرا واضحا ومباشرا بالأعمال الانثروبولوجية ، واعتمدت دراسته للدين على التاريخ والكلاسيكيات والاقتصاد والفلسفة الماركسية ، اذ لم تعتمد البيانات والموجهات النظرية الغير على الانثروبولوجيا ولو بأدنى درجة . وقد يرجع هذا ، جزئيا ، الى أن محور بحثه عن دراسة أصل وأنواع وبناء الرأسمالية في المجتمعات المركبة كان يقتضي أن يتجه البحث اتجاهات أخرى . كذلك فإن الذين تابعوا غير في دراساتهم ( من أمثال تروليتش ، تونى ، نيهور ، كلارك ، ورنر وآخرون ) لم يظهروا أى تأثير بالانثروبولوجيا . وتجدر الإشارة هنا الى أن غير في اهتمامه بمعامل الوقت قد بين اهتماما بالانثروبولوجيا الثقافية والتي تمحزت بالوظيفية المتطرفة . هذا الاهتمام بالمصادر التي تعطى الخلفية اللازمة قد أدى الى وجود نقاط ضعف وقوة في علم الاجتماع الدينى والتي نجد لها مثيلا في الانثروبولوجيا ، فالباحث يجد نفسه بين أمرين اما الاعتماد على المصادر القديمة وفي هذا اغفال للمعنى المعاصر للاعتقاد ومن ناحية أخرى فإن اعتقاد المعرفة عن الماضي يؤدى حتما الى أخطاء في التفسير (١) .

وبالنسبة لدور كيم فإن الأمر يختلف ، فدراسته عن الدين تعد دراسة عن الطوطمية في استراليا ، الا أن دور كيم أولا وأخيرا منظر يستخدم بيانات مستمدة من أعمال عديد من الانثروبولوجيين من أجل تشييد نظرية سوسيولوجية للدين . بمعنى آخر أن دور كيم حاول تشييد نظرية تؤكد على أهمية المجتمع كنقطة بداية في تحليلنا للدين مع التقليل من العوامل الأخرى . وقد قبل دور كيم محاولة إيجاد أصل للدين

---

(4) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 120.

على أنها المجرّ الاساسى للبحث ، ولكنه انتقد بشدة النظريات الخاصة بتفسير أصل الدين ، خاصة نظريات تيلور وسبنسر وميلر . وعندما قدم لقلدور كيم عمله نجد أنه لم يكن مهتما بتقديم نظرية عن الاصول الدينية بل بتحليل المكان الدائم للدين في الحياة الاجتماعية . وبذلك فإن عمله يحمل بصمات كونت وسميث وهما مؤرخان أكثر من كونهما ينتميان الى الانثروبولوجيا (5) .

### ج ( تأثير النظرية الوظيفية :

وبنظور النظرية الوظيفية بات واضحا أن تأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى أصبح أكثر مباشرة وأهمية . والوظيفية . على أية حال ، ليست كلية من إنتاج الانثروبولوجيا ، فهي أحد الموجهات العلمية الاساسية التي ظهرت في كثير من المجالات الأخرى . كذلك فإنه يمكننا تتبع الوظيفية السوسيولوجية منذ كونت وسبنسر ودور كيم وشسيفل Schaffle ومسحول وكولى حتى العلماء المعاصرين . الا اننا نقول أن استخدام المدخل الوظيفي من جانب علماء الانثروبولوجيا في تفسير الدين والسحر كان له تأثير هام على علم الاجتماع الدينى خلال الثلاث حقبة الماضية . فالوظيفة من بين المؤثرات التي أدخلت في علم الاجتماع الدينى فكرة أن الدين جزء من نسق اجتماعي مركب . فمفهوم الدين قد ارتبط وظيفيا بالمجتمع ، كشئ ضرورى لبقائه واستمرار التوازن في الشئون الانسانية . ولا شك أن هذا المفهوم الجديد قد تطلب إعادة نظر من جانب علماء الاجتماع المبكرين في المفاهيم السابقة . ولقد تحقق ذلك في المجتمعات البدائية أكثر من المجتمعات المتمايزة ، ولا شك أن هناك

---

(5) Yinger, J. M., *Sociological Looks at Religion*. op. cit., PP. 120 - 121.



صعوبات ومخاطر في تحويل التحليل الوظيفي من المجتمعات البدائية الى المجتمعات المركبة ، ويرجع هذا الى الانحدال الحاد بين النظم الاجتماعية في الحياة الحديثة ، والى الاختلاف حول تعريف الدين . وكما يرى ينجر فان جوانب كبيرة من الدين قد أعطيت أسماء أخرى مثل القوانين ، الشيوعية ، العلمية كطريقة في الحياة . وهذا كله يشير الى استخدام التعريفات الواضحة للدين لمساعد في فهم السلوك الانساني في المعالم المعاصرة<sup>(٦)</sup> .

وقد ترتب على تبني التحليل الوظيفي من جانب علماء الاجتماع ظهور عديد من الصعوبات في التطبيق . فقد ثبت فشل التحليل الوظيفي عند تطبيقه على المجتمعات التي تتم بالتمايز والتغير السريع . وانتقد ميرتون النظرية الوظيفية المتطرفة في تطبيقها على المجتمعات المركبة . وقد ناقش ميرتون ثلاث مسلمات اعتقد أنها ليست ضرورية للتحليل الوظيفي ، والتي في الحقيقة حولت الوظيفية من نظرية الى ايديولوجية . المسلمة الاولى خاصة بالوحدة الوظيفية للمجتمع - أي أن كل نشاط مقنن أو اعتقاد يعتبر وظيفي ، أي ضروري ونافع للنسق الاجتماعي ككل ، والمسلمة الثانية ، أن كل شكل اجتماعي له وظيفة ايجابية ، والمسلمة الثالثة هي أن بعض الوظائف ضرورية لاستمرار المجتمع أو أن اشكالا ثقافية أو اجتماعية معينة ضرورية للقيام بهذه الوظائف<sup>(٧)</sup> كذلك فاننا نجد أن ما لينوفسكي يعطى للدين وظيفة ايجابية ، فالدين في مشكلة الحياة

(6) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., Press, 1957, PP. 77 - 83.

(٧) انظر :

Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure, Toward the Codification of Theory and Research*, New York: The Free Press, 1957, PP. 77 - 83.

والموت يعطى الاعتقاد بالقوى بالخلود وانفصال النفس عن الجسد واستمرارية الحياة بعد الموت . فشمائر الموت والاتحاد مع الموتى وعبادة أرواح الأسلاف ، يعطى الدين من خلالها شكل ومحتوى الاعتقاد الإيجابى ولا شك أن هذا قد يتفق مع ما ذهب اليه بعض علماء الاجتماع المحدثين من أمثال Hertzler <sup>(٨)</sup> و K. Davis حيث اعتقدوا أن الدين يساعد الناس على التخلص من الإجباطيات التى يواجهونها فى محاولتهم الحصول على النمايات القيمة اجتماعيا فالدين يعطى أطارا ما وراثيا لعالم الحقائق يحاول فيه الإنسان الوصول الى السعادة المطلقة <sup>(٩)</sup> .

ونحن لا ننتقد هنا المدخل الوظيفى ، بل على العكس ، نرى أنه هام وحيوى فى علم الاجتماع الدينى ، فقد نظر الى الدين على أنه ينطوى على مفارقات تاريخية ، وساعدت الوظيفة على الاهتمام بالدين وربطه بالمركب الثقافى والاجتماعى الكلى ، وفى استخدام الوظيفة يجب أن نكون على حذر شديد بالنسبة للوظائف الكامنة والظاهرة والوظائف السلبية . كذلك ، فنحن نهدف الى التفسير أكثر مما ذهبنا اليه الانثروبولوجيا فى معالجة للوظائف البديلة . كما أننا لو سلمنا بالحاجة الى وجود بناء موسيوق ثقافى يتعلق بالمشاكل المطلقة للفرد أو بحياة الجماعة ، فإننا مطالبون بشرح مجال الأشكال المختلفة التى يمكن أن يأخذها ذلك البناء فى مجتمع معين . على أية حال ، فإن الوظيفة قد استخدمت فى علم الاجتماع الدينى على يد دور كيم ، ثم انتقلت من الانثروبولوجيا مباشرة

(٨) انظر :

Hertzler, J., O., "Religions Institutions" Annals of the American Academy of Political and Social Science, (March, 1948), PP.413

(9) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan company, 1949. P. 532.

الى علماء الاجتماع المتأخرين ولا شك أن تأثير الانثروبولوجيا واضح على الدراسات والابصاف في علم الاجتماع الدينى . وبالرغم من تأثير الدراسات الممارسة بالوظيفية الا أن معظمها يشير الى قاعدة نظرية واسعة ، والحقيقة أن أول كتاب بالانجليزية تحت اسم علم الاجتماع الدينى كان لفاخ J. Wach . وفيه يلاحظ القارىء بوضوح تأثيره بالدراسات الانثروبولوجية ، ورغم محاولته تطوير بعض المفاهيم السوسيولوجية الا أنه ما زال متأثرا أيضا بمنظوره اللاهوتى . كذلك فإن الاعمال الاخرى التى ظهرت لعلماء الاجتماع من أمثال Williams and Davis ، وتوتجهام وبارسونز ، نلاحظ فيها أن كلا من هؤلاء حاول تطوير علم اجتماع دينى مستقل عن الانثروبولوجيا الا أن البيانات الانثروبولوجية قد أخذت باعتبارها أدلة فبصلا عن أن هناك اعتمادا مباشرا على أعمال دور كيم وغيره (١٠) .

وقد أسهم الاستخدام الحديث للبيانات المستمدة من المجتمعات البدائية في تطوير علم اجتماع دينى كما يتضح من أعمال كل من وليم جودى William Goode وجاى سوانسون Guy Swanson . فقد حاول جودى فى كتابه عن الدين بين البدائيين أن يحلل الطرق التى يتخلل عن طريقها الدين كل جوانب الحياة الاجتماعية فى خمس مجتمعات بدائية . وعلى الرغم من اعتماد جودى على بيانات أنثروبولوجية الا أن عمله يدخل تحت إطار علم الاجتماع الدينى ، والنظريات التى استخدمت، استمدت أصلا من أعمال بارسونز وميرتون وغيره ودور كيم مع اشارات محدودة الى أعمال الانثروبولوجيين خاصة الوظائفيين . قد اعترف جودى

---

(10) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., P. 126.

بصورة استخدام نفس التحليل الذي استخدمه في دراسة الشعوب البدائية على الشعوب الحديثة . الا أنه يذهب الى أنه بالإضافة الى أهمية تطوير علم اجتماع ديني للشعوب البدائية ، فإن هناك إمكانية تطوير مفاهيم من خلال دراسة الشعوب البدائية والتي يتم اختبارها بتطبيقها الواسع على مجتمعات أخرى<sup>(١١)</sup> . وقد استخدم سوانسون في دراسته عن أصل الاعتقادات البدائية المعلومات المتاحة عن الدين من خمسين مجتمعا لشرح سؤال محدد عما اذا كان الاعتقاد في الله والعالم فوق الطبيعي في تلك المجتمعات له علاقة بالجوانب المختلفة للبناء الاجتماعي ؟ ولعمل النتيجة التي انتهى اليها هي أن التوحيد يوجد في المجتمعات التي تتميز بثلاث مستويات من الجماعة المستقلة والمهيمنة ( الأسرة ، والعشيرة ، والقبيلة ) والتي تتمتع كل منها بمجالات متميزة للقوة<sup>(١٢)</sup> .

ويتميز علم الاجتماع في ألمانيا بتأثره بماكس فيبر ودراساته ، وفي فرنسا فان أعمال موس Mauss وهافاكس Halbwachs وآخرين تشير الى تأثيرهم بفكر دور كيم والبيانات المستمدة من الشعوب البدائية ولعل أعمال لا براس Le Bras تشير الى تأثير الاتجاه الديموجرافي وعلم الاجتماع الحضري على علم الاجتماع الديني . ومع تبني الوظيفة عند لا براس ، الا أنه يلاحظ تساؤل تأثير الأنثروبولوجيا على أعماله . وحديثا حاول ينجر أن يقيم علم اجتماع ديني معتمدا على أعمال فيبر وترولتش ودور كيم الا أنه على الرغم من ذلك فقد تأثر بالأنثروبولوجيا خاصة

(١٧) انظر :

Goode W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.

(١٢) انظر ايضا .

Yinger J. M., *Religion, Society and Individual op. cit.*

أعمال بتلود لانج Lang ومالينوفسكي ، ولوى Lowie ورادن Radin وهويل Howells وآخرين<sup>(١٢)</sup> . كذلك فان هويلت أشار الى تأثيره الشديد بالدراسات الانثروبولوجية<sup>(١٣)</sup> على أية حال ، فان الاعمال الرئيسية في علم الاجتماع الدينى مثل أعمال Benson<sup>(١٤)</sup> ، Moberg<sup>(١٥)</sup> ، Vernon<sup>(١٦)</sup> وآخرين تشير الى تفاؤل الاعتماد على البيانات والمفاهيم الانثروبولوجية لدرجة كبيرة .

وفي ختام مناقشتنا لتأثير الانثروبولوجيا على علم الاجتماع الدينى ، يمكننا أيضا الاشارة الى تأثير نظريات فرويد على الدين وذلك من خلال علاقتها بالانثروبولوجيا وعلم الاجتماع ، فكما أشرنا فان نظرية فرويد عن الطوطمية تعتبر بمثابة فرض أنثروبولوجى غير قابل للاختبار ، الا انها تتضمن نظرية وظيفية عن الدين . فالدين ينبع أسلسا من شعائر الانسان ومتطلبات العدالة غير المتاحة والرغبة فى الحياة الابدية . هذا الاتجاه الوظيفى لمره كل من يونج Jung وفروم Fromm ، فقد كان فروم واعيا بعماق الوضع السوسيوثقافى أكثر من فرويد ويونج ،

---

(١٢) انظر :

Swanson Guy, E., *The birth of The Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.

(14) Hoult T. F., *The Sociology of Religion*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Inc. 1958.

(15) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture*. New York : Harper & Brothers, 1960.

(16) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution* *op. cit.*,

(17) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw-Hill, 1962.

و رغم أن نظريته لا تحتوى على اتجاهه وظبفى واضح . إلا أن أعماله تسير الى معرفته المكثفة بالبيانات الانثروبولوجية . ولكن يبقى تساؤل عن الكيفية التى انتقلت بها التفسيات الفرويدية المستمدة من الانثروبولوجيا وأثرت فى علم الاجتماع الدينى . والحق أن التأثير هنا محدود للغاية ، وعلى مستوى البحث والمؤلفات . ولعل بارسونز وينجر من بين الذين تأثروا بنظريات علم النفس وجعلوا من جانب الشخصية عاملا أساسيا فى تكوين نظرية متكاملة عن الدين<sup>(١٨)</sup> .

### د ) خاتمة :

على أية حال ، يمكننا أن نوجز تأثير علم الاجتماع الدينى بالانثروبولوجيا على النحو التالى :

١ - بالنسبة لـ ... - - - - - كان تأثير الانثروبولوجيا قليلا أو متوقفا .

٢ - بالنسبة للدراسات الأمريكية عن المجتمع المحلى والايكولوجى . ( مثل دراسة Paul Douglass عن الكنائس فى المدينة وليند Lynd فى بحثه عن Middletown ) فهناك بعض الاشارات الى المنهج الانثروبولوجى ولكننا لا نجد استخداما واضحا له . .

٣ - بالنسبة للماركسية والفكر المعارض لها فإن المشكلة الرئيسية هى معرفة علامة الدين بالاهتمامات الأخرى والتأثير الاجتماعى ، ولهذا لا نجد تأثيرا بالانثروبولوجيا .

٤ - نجد تأثيرا للمدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا على بعض

(١٨) Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion*, op cit., P. 128.

الاعمال السوسيولوجية انعمه وناداه تأثير محدود في الامم المتحدة  
في مجال علم الاجتماع الديني .

٥ - الوظيفية ، رغم التعديلات التي ادخلت عليها الا انها تشكل  
تأثيرا حيويا على نظريات علم الاجتماع الديني .

٦ - الفرويدية ، تأثيرها يكاد يكون ضئيلا الا على بعض العلماء  
الذين يعطون مكانا للشخصية كإطار مرجعي للتحليل<sup>(١٩)</sup> .

ويجب الاشارة هنا الى أن أعمال الانثروبولوجيين الثقافيين في أمريكا  
لم يكن لها تأثيرا مباشرا على علم الاجتماع الديني ، ولا يرجع هذا الى  
همالهم للدين أو لعدم رغبة علماء الاجتماع استخدام البيانات  
الانثروبولوجية ، وانما مرجعه ، كما يلاحظ ينجر ، الى أن المدخل الثقافي  
التاريخي بافتقاده الى النظرية وتركيزه على الجوانب المميزة لكل ثقافة  
ومحاولة تطويره مقولات عامة عن البيانات التي تم ملاحظتها ، كل هذا  
جعل من الصعب على علماء الاجتماع استخدام هذه البيانات في علم  
الاجتماع الديني<sup>(٢٠)</sup> .

على أية حال، فإن عالم الاجتماع ليس مطالباً الا بالاستخدام المحدود  
للبيانات المقارنة من مجال الانثروبولوجيا وذلك من أجل اختبار الفروض  
الخاصة بالدين ، ولو أنه تجنب المخاطر المتعلقة بالمنهج وكان واعياً بمجال  
البيانات المتاحة ، فإنه — عالم الاجتماع الديني — يستطيع بسهولة أن  
يستخدم بكثافة البيانات الانثروبولوجية في أغراض التحليل والتفسير .

---

(19) Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion. op cit.*,  
P. 130.

(20) *Ibid.* P. 130.

صفوة النقص . أو الأنثروبولوجيا قد أثرت في علم الاجتماع بطريقة  
مباشرة وغير مباشرة . فقد احتضنت الأنثروبولوجيا بالاهتمام الحيوى  
بالدين كعمل أساسي في حياة الإنسان وحزبت النزعات الذاتية مؤكدة  
على التسجيل الموضوعى للبيانات عن كل المجتمعات . كما أنها -  
الأنثروبولوجيا - قد طورت امكانيات المدخل المقارن في دراسة الدين .  
كذلك - للأنثروبولوجيا الفضل في تأثيرها المستمر في عالم الاجتماع اذ  
- يرى الثقافات محل الدراسة باعتبارها كلا واحدا وليست أجزاء  
غير مترابطة . وبدون هذا المدخل يصبح وجود علم اجتماع دينى مناسب  
أمرا مستحيلا (٢١) .

(21) Yinger, J. M., *Sociology Looks at Religion*  
P 130.



## ٦ - خاتمة : الدين وحالة الانسانية :

يتضح من المناقشات السابقة ، أن تعريفا واحدا للدين غير كاف لارضاء كل الباحثين أو للتعبير الكامل عن الظاهرة الدينية في عمومها . وقد يرجع هذا الى أن التنوع الهائل للدين يدعو الى الوصف أكثر من التحديد أو التعريف . فالظاهرة الدينية تستمى على محاولات التجربة العلمية . أكثر من هذا فإن الدين مرتبط بمحاولات الانسان للتوصل الى « المعنى » سواء داخل نفسه أو في العالم المحيط به . هذه المحاولة ، للتوصل الى المعنى ، هي التي أدت الى ظهور انتاج الخيال الانساني ، كما أنها استخدمت لتبرير قسوة الانسان على أخيه الانسان . ورغم انشغال الدين بحقيقة العالم غير المرئي يهتم الدين أيضا بالمشاكل اليومية في تفاصيلها . فقد استخدم الدين لآثار الطريق في عالم المجهول ، وظهرت المثلاليات باسم الدين ، ومع هذا فقد استخدم الدين أيضا لتقييد الناس بالمعادات والتقاليد البالية<sup>(١)</sup> .

ولا شك أن العبادة عامة ، والمشاركة في الرموز الدينية قد وجدت الجماعات الانسانية وشدتها بأقوى روابط عرفها الانسان ، ومع هذا فإن الاختلافات الدينية هي التي أدت الى تدمير بعض الجماعات الانسانية . وقد سجلت العبادة الدينية ، وعبر عنها في كل الفنون ، ولكنها ازدهرت أيضا تحت الظروف الصعبة والمدمرة . والدين هو الذي أمد الانسان بالرموز ليعبر عما يصعب التعبير عنه ومع هذا فإن جوهر التجربة الدينية يتسم بالطابع الانعزالي . والتفكير في الله قد يستخدم لتشجيع

---

(1) Nottingham, E., K. *op. cit.* PP. 8 - 13.

الإنسان مدح أقرانه في حيرتهم المشترك أو يساعدهم على مواجهة  
المسائل التي تعترضهم في الحياة .

ويبدو التناقض ، ولو ظاهرياً ، في جوهر الدين ، طالما أن الناس  
يحاولون التعمق في أسرار الأشياء . فانهم يحاولون فهم كثير من الأمور  
الخاصة بهذا العالم وبأنفسهم مثل مشاكل الخير والشر والحب والكراهية  
والعبادة والاحاد والاله والشيطان . . . الخ .

ولكن ماذا يعنى كل هذا للباحث في علم الاجتماع الدينى ؟ فعلى  
الرغم من اهتمام عالم الاجتماع الدينى بالجانب السلوكى من الدين فهو  
مطالب بالنظر الى الدين كتجربة كلية . وينتج المناقشات السابقة على  
أن قاعدة الدين في المجتمع الانسانى شئ مركب مثل ظروف وحالات  
الانسانية نفسها ، وأن طبيعته الدين يمكن فهمها الا في علاقتها بالحالة  
الكلية للإنسان .

والخلاصة ، على أى حال ، أن الدين والتدين من الناحية  
السيكولوجية أو الانثروبولوجية ، هو نتاج الثقافة ونتاجفاعلية  
الإنسان كمذوق ثقافى ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الدين أداة ثقافية  
عن طريقها يستطيع الإنسان أن يكيف نفسه مع بيئته الكلية التى تشمل  
أقرانه والعالم الطبيعى المحيط به والاحساسات التى قد يشعر بانها  
تتسامى بكل هذا .

## الفصل الخامس

الدين وأشكال المجتمعات







## الدين وأشكال المجتمعات

١- تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين .

٢ - الدين وأشكال المجتمعات .

١ ( النموذج الاول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية .

١ - نسق الاعتقاد .

٢ - أنساق الفعل الديني .

٣ - التنظيم الديني .

٤ - وظائف الدين .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي .

ب ( النموذج الثاني : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وسيادة القيم التقليدية .

١ - أنساق الاعتقاد .

٢ - نسق الفعل الديني .

٣ - التنظيم الديني .

٤ - وظائف الدين .

٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي .

ج ( النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم العلمانية

١ - نسق الرموز الدينية .

٢ - أنساق الفعل الديني .

٣ - التنظيم الديني .

٤ — وظائف الدين •

٥ — تعقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي •

٣ — خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث



## ١ - تمهيد :

### الجوانب البنائية والوظيفية للدين •

ينظر علماء الاجتماع الى الدين من خلال اتجاهين أساسيين يكمل كلاهما الآخر ، الاتجاه الاول ، ويهتم فيه العلماء بفحص البناء Structure والتركيز على الاجزاء المكونة وارتباطها • وكما سبق الإشارة ، فإن العلماء الذين يهتمون بدراسة بناء الدين تفقوا على أن هناك ثلاثة أنساق متداخلة ، هي التي تشكل هذا البناء وهي :

#### ١ ( ) النسق الفكري أو الاعتقادي

Intellectual system or system of beliefs

#### ب ( ) نسق الفعل أو الشعائر والطقوس

Action system or system of rites and ceremonies

#### ج ( ) النسق المجتمعي أو نسق التفاعل الاجتماعي

Communal or Social interaction system

وهناك ملاحظة جديرة بالاعتبار وهي أن النسقين الاول والثاني لهما بالضرورة طبيعة رمزية ، كما أن محتوى هذا الانساق الثلاثة يتنوع داخل حدود واسعة •

أما الاتجاه الثاني ، يهتم فيه الباحثون بوظائف Functions الدين ، أعنى ، ماذا يفعل الدين لاستمرار وبناء المجتمعات والجماعات الانسانية ، ويطلق على الذين يهتمون بهذا الاتجاه سواء من علماء الاجتماع أو الانثروبولوجيا اسم الوظيفيون Functionalist ، ولا

يمكن تصور هذا المدخل الذي يساعد على فهم الدين كظاهرة اجتماعية دون ارتباطه بمفهوم « البناء » . وهذا ما جعل بارسونز I. Parsons يذهب الى أن أفضل اسم يطلق على هذا المدخل هو البنائية الوظيفية Structural Functionalist (١) .

ولقد تعرضت البنائية الوظيفية الى كثير من الانتقادات ، وذلك كما سوف نشير فيما بعد ، راجع الى اما عدم فهم النقاد لكل متضمنات البنائية أو الوظيفية أو بسبب الادعاءات المبالغ فيها من المعضدين لها (٢) . ويمكن القول هنا ، أن المناقشات التي دارت حول الوظائف الاجتماعية للدين ليست لها أهمية كبرى ، وذلك من منطلق أن الوظائف الاجتماعية للدين يجب ألا تناقش في فراغ تاريخي ، بمعنى أن الشكل والوظيفة الاجتماعية للدين مرتبطان بفهم شكل هذا المجتمع وتطوره التاريخي فدراسة الدين من خلال المحتوى التاريخي يساعدنا اذن على رؤية وظائف الدين إما على أنها عوامل مساعدة لتماسك المجتمع أو عوامل مثيرة للصراع وذلك تحت تأثير الدين كاتجاه محافظ أو اتجاه ثوري وهكذا .

وطالما أن نموذج المجتمع يؤثر على تفسير الوظائف الدينية لمسوف نحاول في هذا الفصل أن نقدم ثلاثة نماذج رئيسية لأنواع المجتمعات ودور الدين والانظمة الدينية في كل منها . وبطبيعة الحال فإن الجوانب البنائية والوظيفية للدين — مثل خصائص نسق الرموز الدينية ، ونوع الفعل الشعائري ، وشكل التنظيم الديني — كل هذا لا بد وأن يتكيف

(١) انظر

Parsons, T., *The Social System*. Glencoe, Ill Free Press, 1951, PP. 19-22.

(2) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP. 30-31

ويتمدد مع التغيرات التي تحدث في المجتمع ككل . كذلك يجب أن يكون واضحاً أن الدين بالرغم من أنه يفسر المجتمع إلا أنه هو نفسه يتغير ويتشكل بشكل المجتمع أو بعبارة أخرى ، فإن الدين والمجتمع يدخلان في علاقة تفاعل مستمرة ويغير كل منهما الآخر .

ونحن في محاولاتنا لاستخدام « النماذج » لتصنيف المجتمعات ، نقرر بادئ ذي بدء أنه من المصوبة بمكان أن نصف كل مجتمع انساني على حدة . كذلك لا يمكن أن نبين الاختلافات الحقيقية بين هذه النماذج المقترحة ، ولهذا فإن استخدام النماذج المجتمعية Societal models يفيد في المساعدة على مقارنة الخصائص الرئيسية للمجتمعات محل الدراسة . وجددير بالذكر هنا ، أنه في كل نموذج نجد بعض السمات الخاصة قد تم التأكيد عليها وذلك من أجل إبراز ملامح هذا النموذج .

على أية حال ، هناك ثلاثة نماذج رئيسية للمجتمع والتي تختلف وظائف الدين باختلافها . النموذج الأول من المجتمع ، هو الذي تكون فيه القيم الدينية هي السائدة أو المسيطرة ، والنموذج الثاني من المجتمع ، هو الذي يحتوي القيم الدينية والقيم العلمانية ، وأخيراً فإن النموذج الثالث من المجتمع ، هو الذي تسيطر عليه القيم العلمانية . وبالرغم من أن هذه النماذج الثلاثة لا تمثل مراحل حتمية في التطور التاريخي لأي مجتمع ، إلا أنه يمكن القول بأن المجتمعات الانسانية قد مرت بطريقة أو بأخرى بهذه المراحل أو بمرحلة شبيهة بها . والحقيقة لقد وجدت هذه النماذج أو نظائرها في الماضي وربما توجد الآن في عالمنا المتغير . ومناقشتنا لهذه النماذج سوف تنحصر في إبراز كيفية ارتباط السمات النظامية لهذه المجتمعات مع بناء وظائف النسق الديني الموجود في كل منها .

## ٢ - الدين وأشكال المجتمعات :

### ١ ( النموذج الاول : المجتمعات البدائية ومياداة القيم الدينية :

يمثل هذا النموذج المجتمعات الصغيرة المنزلة والبدائية ، والتي تتميز بقدر بسيط من التطور التكنولوجى وتقسيم العمل ، وتقسيم واضح للتبقيات الاجتماعية . وتمتبر الاسرة فى هذه المجتمعات من أهم الانظمة ، وكذلك فان التنظيمات المتخصصة للحكومة والحياة الاقتصادية ، تعتبر غير متطورة ، هذا فضلا عن سبر معدل التغير الاجتماعى بطريقة بطيئة .

### ١ - نسق الاعتقاد :

فى هذه المجتمعات لا يمكن التمييز فى نسق الاعتقاد بين الافكار والاعتقادات والاساطير فهى مندمجة بعضها فى البعض الآخر . بمعنى أن الناس فى هذه المجتمعات لا يستطيعون تمييز موضوعات التقديس الدينى منفصلة أو بعيدة عن أنفسهم . فالرموز الدينية هى بوجه عام مجموعة من الاشكال الاسطورية مثل أسلاف القبائل أو الابطال الذين يرمز اليهم برموز مختلفة . كذلك نجد أن الفرد والمجتمع يرتبطان فى علاقة كونية الهية - طبيعية .

### ٢ - انساق الفعل الدينى :

وهى موجه عام لتحقيق التماثل بين جماعة المؤمنين Worshipping group وبين الشئ المعبود . على حالة الاحتفال بالطوطم Totem والسذى غالبا ما يكون حيوان يرمز به للقبيلة يتم قتل الطوطم والمشاركة فى أكله نجد فى هذا الإحتفال مثلا واضحا فى المشاركة الاسطورية ، التى هى

الهدف العام من السلوك الدينى لتحقيق وحدة القبيلة وتمائلها مع حدة الطوطم .

### ٣ - التنظيم الدينى :

وهو غير موجود ، أو بمعنى أصح ، ليس له وجودا مستقلا عن التنظيم الكلى للمجتمع . فكل عنصر فى المجتمع هو عضو فى الدين الجماعة . فالتنظيم الدينى لا يتميز بكونه نظام مستقل ولكنه يمثل جانبا من الانشطة الكلية للجماعة . فالدين متغلغل فى الانشطة الاخرى للجماعة مثل الاقتصاد والسياسة والاسرة والترفيه . وقد لاحظ مالينوفسكى ، على سبيل المثال ، أن سكان جزر تروبريانند Trobriand فى بنائهم لأكوأخهم وعلاحة الارض انما يقومون بجزء من شعائرتهم الدينية والاسطورية التى ارتبطت بهذه الاعمال (١) .

### ٤ - وظائف الدين :

فى مثل هذا النوع من المجتمعات نجد أن وظائف الدين ودوره فى الجماعة يتميزون بالوضوح . وطالما أن هذا المجتمع يتميز بمفره وأن كل العادات المتوارثة موروثة لكل اعضاءه ، فمن الطبيعى أن يكون الدين أثرا واضحا على نسق القيعه فى هذا المجتمع . ويعمل الدين أيضا ، وهو فى كثير من الاحيان يعترج بالسحر ، كوسيلة هامة فى معالجة مواقف الضغوط . أكثر من هذا فى مثل هذا المجتمع . وحيث تكون الانظمة الاخرى فى حالة تخلف أو عدم وجود يكون الدين بمثابة الاساس لتكامل وتماسك المجتمع ككل . وغالبا ما تتميز القيم الدينية فى هذا النموذج

---

(1) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion*. op. cit., pp. 27-28.

بالاتجاه المحافظ وتمنع أى نوع من التعبير الاجتماعى ، ولهذا تمثل التقاليد قوة كبرى فى السيطرة على الفرد والمجتمع . كما أن عدم وجود تيار معارض ، بسبب انتشار الدين فى كل جوانب الحياة الاجتماعية ، يجعل الدين عاملاً مؤثراً فى ثبات وتماسك هذه المجتمعات . ونتيجة اذلك فإن الحياة فى هذه المجتمعات البدائية تعنى قلة فاعلية الدين فى أحداث التغير الاجتماعى .

وبالنسبة للفرد ، فالدين له تأثيره الواضح فى عماية التنشئة الاجتماعية برمتها والتي تتميز بارتباطها بالشعائر الدينية عند الولادة والبلوغ والزواج وكل المناسبات المرتبطة بدورة الحياة . ويرتبط تنظيم الشخصية بالقيم الدينية ، بمعنى أن النمو الفردى متروك للأسرة والمجتمع . وفى غياب امكانية نماذج شخصية منافسة ، خاصة النماذج العلمانية ، فإن الدين بدون منازع يكون تكاملياً لانماط الشخصية فى هذا النوع من المجتمعات<sup>(٢)</sup> .

#### ٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

تظهر قائمة التحليل البنائى الوظيفى فى حالة النموذج الاول للمجتمعات . فنحن هنا أمام مجتمعات تتميز بالعزلة وهى بطريقة أو بأخرى تمثل كليات مكتفية بذاتها أو أنساق متقلة . وطالما أن الاعضاء فى مثل هذا النوع من المجتمعات يعيشون على مستوى الضروريات فإن م-ظم الانظمة القائمة قد تطورت لتقابل مثل هذا النوع من الحاجات . ولا

(٢) انظر :

(A) Riesman, D., et. al. *The Lonely Crowd*. New Haven : Yale University Press, 1950.

(B) Nottingham, op. cit., pp. 33-35.

سك أن الضرورة الوظيفية للدين أقبل وضوحا من الحاجة الى الانظمة الاسرية والاقتصادية . ولكن منظم أصحاب المدخل البائى الوظيفى غالبا ما يؤكدون أن الدين وأنظمتة فى مجتمعات النموذج الاول أساسا للضبط الاجتماعى ، وما يدعم هذا الاعتقاد أن فى مثل هذا النوع من المجتمعات غالبا ما نجد شكلا واضحا لبعض الهيئات القائدة على الضبط الاجتماعى مثل الحكومة أو القانون . ومن ثم فإن وظيفة الضبط الاجتماعى للدين يمكن قبولها على أنها ايجابية وضرورية .

وليس من المفترض ، على أية حال ، أن كل الذين اهتموا بدراسة النموذج الاول من المجتمعات كانوا على اتفاق مع ما ذهب اليه دور كيم فى تأكيد على وظائف الدين . فمالينوفسكى : على سبيل المثال ، على الرغم من أنه يتفق مع دور كيم فى تأكيد على الاسهام 'إيجابى للدين فى المجتمعات البسيطة ، الا أنه أخذ على دور كيم عدم بيانه امكانية حدوث تجديد دينى فى مثل هذا النوع من المجتمعات ، والدور الذى يلعبه رجل الدين المتخصص فى احداث التغير الدينى . وقد أكد مالينوفسكى أكثر من دور كيم ، على وظائف الدين فى تخفيف التوترات والضغوط التى تقع على أفراد المجتمع كأفراد أو كجماعة وفى توجيه الانتباه لوظائفه المؤيدة والمتوازنة حتى التى لها طابع المحافظة والتكامل<sup>(3)</sup> . أكثر من هذا فإن كثيرا من الذين درسوا المجتمعات البسيطة يميلون الى تأكيد التدرج الهائل بين هذه المجتمعات فى الوظائف التى تقوم بها الأديان ، ومن ثم فإن كل التعميمات التى ذهب اليها كل من دور كيم ومالينوفسكى تعد بالنسبة لهؤلاء الباحثين أكثر عمومية<sup>(4)</sup> .

(3) Malinowski, B, *op. cit.*, PP. 29-37.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 65-66.

## ب ، النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة وميلادة القيم التقليدية :

يستخدم هذا النموذج للإشارة إلى المجتمعات الأقل انتمالية ، ويسير التفسير فيها بمعدلات سريعة خاصة فى مجالات السكان والتقدم التكنولوجى . كذلك تتميز هذه المجتمعات بتقسيم واضح للعمل وفروق واضحة للطبقات الاجتماعية ودرجات متفاوتة من التعلم . وتعد الزراعة والصناعات اليدوية بمثابة الأساس الأول للاقتصاد القروى مع وجود بعض المراكز التجارية الحضرية . وتتميز النظم الخاصة بالحكومة والحياة الاقتصادية بالتخصص والتميز . وبالرغم من وجود تداخل بين الأنشطة الحكومية والاقتصادية والدينية والعائلية والترفيهية ، إلا أنه يمكن التمييز بوضوح بين ذهاب الناس فى هذا النموذج من المجتمعات إلى العمل أو إلى اللعب أو الذهاب إلى دور العبادة عن سلوك الأفراد وواجباتهم فى النموذج الأول والذى يصعب التمييز فيه بين ما هو دينى عن غيره من الأنشطة . ونجد أمثلة للنموذج الثانى من المجتمعات ، فى المجتمعات التى توجد بها الأديان التاريخية الكبرى مثل البوذية ، اليهودية ، المسيحية والإسلام (٥) .

### ١ - نسق الاعتقاد :

تتميز الانساق الفكرية والرمزية فى هذه الأديان التاريخية بالاختلاف الكبير فيما بينها ، إلا أنها تشترك جميعاً فى التأكيد على التسامى Transcendentalism . وهذا ما يميزها عن أديان النموذج الأول من المجتمعات . والانساق الرمزية فى هذا النموذج تتميز « بالثنائية » حيث نجد التأكيد على المفارقة بين الحياة فى هذا العالم والحياة فى العالم

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.



الآخر والذي يفسر بأنه الحياة الحقيقية ونهلية الانسان و خلاصه ، ولهدا  
فدخول هذا العالم - سواء كان السماء أو التتوير أو الراحة - هو  
المسمى الاساسى للدين .

## ٢ - نسق الفعل الدينى :

فى هذه المجتمعات يدور حول الفعل الضرورى للتوصل الى الخلاص .  
ولهذا فان السلوك الدينى الذى قد يؤدى الى الخلاص هو السلوك  
المتطلب من كل كائن انسانى ، فلم يعد الانسان نفسه فى هذا النموذج فرد  
فى قبيلة معينة أو المتعصب لآله معين ، ولكنه أصبح فردا بالمعنى العام ،  
أى كائن انسانى قادر على الخلاص . وينظر الى الانسان فى هذه الاديان  
على أنه كائن يحتوى الكثير من النقائص فى طبيعته . ولهذا فالتوصل الى  
الى الخلاص يعد أمرا صعبا يتطلب نظاما تهذيبيا مينا وأنكارا للمذات .  
ومن ثم فالانسان مطالب بانكار ذاته والتخلى عن ماديات هذا العالم  
التي قد تقف حاجزا أمام وصوله الى هدفه النهائى وهو الخلاص  
الاخرى . وباختصار فانه من الواضح أن الاديان التاريخية تميل الى  
تقليل أهمية عالمنا المادى ، ويعتبر الزهد asceticism والانسحاب  
Withdrawal من شؤون الحياة من أهم الافعال الدينية وأكثرها تأثيرا .  
وكما يشير فبير فان رفض هذا العالم والتقليل من قيمته قد يتخذ أشكالا  
مختلفة ويتنوع فى درجته فى أديان مثل المسيحية والبوذية واليهودية  
والاسلام فهذه الاديان اما أنها نصت منذ البداية على رفض العالم  
الدنيوى أو مرت بشكل أو بآخر بهذا الاتجاه الرافض لعالمنا الدنيوى  
خلال فترات تاريخية . ولعل البوذية والمسيحية من أكثر الاديان قبولا  
لهذا الاتجاه ، بينما تتخذ اليهودية والاسلام اتجاها مغايرا .

## ٣ - التنظيم الدينى :

يتمثل فى نوعين عامين : الاول تنظيم للملوة الدينية يحتوى المثال

الدينى ، وإآخر تنظيم أقل فى الدرجة وأنشعول من النوع الاول وهو خاص بالشعب الذى عن طريق الضرورة أو الاختيار يظل منغمسا فى الشئون الدنيوية وبالرغم من أن التنظيم الدينى ككل يحتوى طبقة رجال الدين والعامة . الا أن هناك تنظيما هرميا . له الطابع الرسمى الخاص بالأشخاص المتخصصين فى الدين (٦) .

#### ٤ - وظائف الدين :

تعد فى النموذج الثانى لأنواع المجتمعات أكثر تعقيدا وتناقضا بالمقارنة بالنموذج الاول . فعلى الرغم من أن الدين فى النموذج الثانى ما زال يعطى معنى وتماسكا لتنسيق القيم فى المجتمع ، الا أن الدين يقوم أيضا بوظائف هامة أخرى ، وهى إثارة الصراع المجتمعى داخل هذه المجتمعات أو بينها . فعلى هذا النموذج وبالرغم من التطبيق فى بعض الحالات بين الاشكال الدينية والاشكال العلمانية ، الا انهما يختلفان بوضوح كلاهما عن الآخر . أكثر من هذا ، فإن ظهور النظام الحكومى وتطوره بانتظام ، أصبح البديل النشط للتنظيم الدينى ( الكنيسة ) وأساسا للتماسك والتكامل والثبات فى المجتمع . ومن ثم فإن امكانية التصادم الداخلى للتنظيم ( خاصة النظام الدينى مع الانظمة الاخرى ) أمر محتمل الوقوع . لصراع المصالح بين التنظيم الدينى والسياسى يكون واقعا خاصة فى المراحل المتأخرة من التطور عندما ينمى كل تنظيم بنسبه الهرمى وفلسفته التى تتطلب الولاء من الافراد الاعضاء . ومما

(٦) انظر :

Weber, M., "Religious Rejections of the World and their Directions", in *From Max Weber : Essays in Sociology*. Trans. and ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York : Oxford University Press, 1958. PP. 323-359.

يزيد من تعقيد صراع المصلح أن التنظييات الدّينية قد تنقسم بأمر دينيوي  
بحته مثل إقامة المباني والأراضي والمال والـ - اركه في الادوار السياسية  
ولا شك أن هذا الصراع قد يؤدي الى صراع ديني - سياسي .

وبين تاريخ مجتمعات النموذج الثاني كيف أن هذه المجتمعات بأكملها  
قد وقعت في صراع بسبب المنافسات الدينية . فمجتمعات النمـ - وذج  
الثالث من النوع التوسعي ، ومن ثم فإن ارتباط التنظيم الديني مع بناء  
القوة السياسي يعطينا دوقفا يبين كيف أن محاولة نشر الدين مندمجة مع  
جهود نشر السيطرة السياسية . ففى المصور الوسطى على سبيل المثال  
نجد أن الدافع التبشيري لكل من الاسلام والمسيحية كانت له جوانب من  
النضال السياسي من أجل امبراطورية بين حضارتين كبيرتين . هذه  
التصادمات السياسية - الدينية يمكن النظر اليها على أنها عاملا تكامليا  
طالما أنها تساعد المجتمعات المعنية في اتحادها . فالحروب الصليبية  
Crusades قد ينظر من هذا المنطلق على أنها ساعدت على تكامل العالم  
المسيحي ، ولكن بالنسبة للصراع الدموي الذي حدث بين الاسلام  
والمسيحية فإن الحروب الصليبية تعد مثالا ايجابية استخدام الدين كعامل  
مدمر (٧) .

على أية حال ، فإن الدين في النموذج الثاني ، ليس فقط عامل من  
عوامل الفرقه ولكنه أيضا له دورا خلافا وتجديديا اذا ما قورن بالنموذج  
الاول ، فالدين هنا ليس مجرد شعائر أو عادات ضمنية ، ولكنه يشكل الى  
حد كبير نسقا حيويا للسلوك المقبول ، فالدين في هذه المجتمعات ليس

(٧) انظر :

Foyne, A., *The World and the west*. New York : Oxford  
University Press, 1958. PP. 323-359.

تطبيقا محليا ولكنه يميل الى أن يكون عالميا ، فضلا عن أن الدين يتضمن  
قيما أخلاقية تعد في مكانة أسمى من المقاييس اليومية للحياة الاجتماعية  
المعاصرة .

وعندما تصبح هذه المجتمعات أكثر تعقيدا ، فإن الطبقات التي كانت  
في الفترة السابقة مسيطرة تخضع الآن لتحدي الطبقات الصاعدة والتي  
تمثل نظاما اقتصاديا وسياسيا جديدا ، ويحدث مع هذا في الوقت نفسه  
تغيرا أساسيا في شكل الاخلاق الدينية ، وتعد التجديدات الاخلاقية  
بمثابة عوامل هامة في أحداث التحول الاجتماعي والاقتصادي كما أوضح  
ماكس فيبر Weber . وهذه التجديدات قد تكون على المدى القصير  
عوامل مؤدية الى التفكك ، ولكنها على المدى البعيد تساعد على  
تكامل هذه الانواع المختلفة من المجتمعات وبالرغم من التركيز هنا على  
دور الدين كعامل يساعد على التجديدات أو الاثارة ، فإن هناك وظيفة  
أساسية للدين ، لا زال يقوم بها في النموذج الثاني من المجتمعات ، وهي  
حماية وحفظ القيم التقليدية بن النسيان ، فامتزاج الدين بالثقافة  
الاجتماعي تجاه ما زال قائما في هذه المجتمعات .

أما بالنسبة للفرد ، فالقيم الدينية في هذه المجتمعات تظل الأساس  
أو المركز الذي ينبع منه تكامل سلوك الشخص وتصوره لذاته . والحقيقة  
أن معظم أعضاء المجتمع في هذا النموذج هم أيضا أعضاء في التنظيم  
الديني المسيطر ، والذي يتحكم بطريقة أو بأخرى في نظام التعليم  
والقربية ويقلل من حدة الصراعات الداخلية أو على الأقل من احتمال قيام  
صراعات على أسس دينية . وبالإضافة الى ذلك فإن الجزء المقدس الذي  
يعطيه الدين لنسق المراكز والاعمال في المجتمع ، يساعد الفرد على أن  
يقبل مكانته ووضعه الاجتماعي دون أن يصاب بصراع داخلي مع نفسه ،  
وبمزور الوقت ومع تقدم التخصص في هذه المجتمعات وزيادة نسبة

التعليم والاحتكاك مع الثقافات فإن هذا ربما قد يشجع ظهور جماعات  
الاحاد heresy والشك الدينى Skepticism .

وفي مناقشتنا للنموذج الثانى من المجتمعات ، فإننا يجب أن ننظر اليه  
في ديناميته ، بمعنى أن عملية التغير المميزة لهذا النموذج تصبح واضحة  
من خلال تطوره . هذا ويلاحظ أن التطورات الاقتصادية ليست هى  
وحدها التى تلعب دورا في كسر قاعدة العادات القديمة ، ولكن التطورات  
الداخلية في الدين نفسه أيضا ، وفي نسق اعتقاداته وممارساته ، وتنظيمه  
الاجتماعى ، تساعد في الوصول الى هذا التغير (8) .

#### • - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى :

ويمثل النموذج الثانى من المجتمعات موقفا أكثر مسعوبة للتحليل  
البنائى الوظيفى . فهذه المجتمعات ، كما أثرنا ، تتميز بالاتساع  
والتعقيد ، ومفتوحة للتأثيرات الخارجية ، ومن ثم فهي موضوع للتغير  
المستمر أكثر من أنماط المجتمعات من النموذج الاول . والبناء النظامى  
لمثل هذه المجتمعات يتميز بالأحكام والتخصص وبالرغم من أن الدين  
له بناء نظامى متخصص ، الا أن الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون لها  
كيان مستقل وواضح وهام في هذه المجتمعات . أكثر من هذا فإن هذه  
الانظمة الخاصة بالحكومة والقانون قد تقوم بيمض الوظائف التى كانت  
منوطة بالدين في النموذج الاول للمجتمعات . وتبدو هنا أهمية مفهوم  
الوظائف البديلة في التحليل البنائى الوظيفى في النموذج الثانى  
للمجتمعات . ولهذا فمن المسعوبة بمكان أن نحدد الأهمية النسبية للادوار  
التي يلعبها كل من الدين والحكومة في اضماء الشرعية على الاعراف أو

---

(8) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP 35-40.

القيم طالما أن الحكومة نفسها تعتمد في شرعيتها على الدين في مثل هذه المجتمعات . وبنفس المنطق ، فإنه من الصعوبة أن نقيم الفاعلية النسبية للجزاءات الدينية والاحكام الشرعية في تأمين الاتفاق الأدنى الضروري حول المعايير المجتمعية .

أكثر من هذا فإنه لا يمكن الادعاء بأن الدين في النموذج الثاني للمجتمعات يؤثر على جميع أعضاء المجتمع بطريقة متساوية ففي النموذج الاول للمجتمعات هناك اختلافات فردية ، بطبيعة الحال ، بالنسبة لتأثير الدين . ولكن في النموذج الثاني للمجتمعات يؤكد البناء الهرمي للنظام الديني ، والتميز بين رجل الدين والرجل المادي ، الاختلافات في درجة الاهتمام والاشتغال بالدين بين أعضاء المجتمع<sup>(9)</sup> .

ونظرا لغياب الطرق العلمية المتطورة في النموذج الثاني للمجتمعات ، كما هو الحال في النموذج الاول للمجتمعات فإن هذا يعطى وظيفة كبرى للدين في المساعدة على التخفيف من مواقف الضغط خاصة ما يتعلق منها بالصحة والحصول على الطعام والانواع المختلفة من الضغوط الناجمة عن حالات التضرع التي يتميز بها هذا النموذج من المجتمعات . ولهذا غالبا ما يحدث الكثير من الصراعات الضخمة التي يكون لها علاقة بالدين ، ويميل معظم علماء الاجتماع الى تأكيد الوظيفة السلبية للدين بالنسبة لهذه الصراعات .

وقد يلعب الدين في المجتمعات المركبة دورا محددا في أحد جوانب البناء الاجتماعي ودورا محافظا في جانب آخر . هذه الادوار المتعارضة التي يلعبها الدين ، قد تؤثر على المدى البعيد في احداث نتائج ايجابية ،

---

(9) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 66-67.

اذ لاحظ ماكس فيبر أنه في الوقت الذي اصبحت فيه الفرق البروتستانتية الكالفنية دورا تجديديا في ظهور الرأسمالية الحديثة فان بعض لموع من الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كانت تتمر برود عمل محافظ . والخلاف ما زال قائما بين الباحثين حول ما اذ كانت الاديان المحافظة او المجددة قد أدت وظائف ايجابية او سلبية للمجتمع الاوروي الغربي ، أو أن كلاهما قد لعب دورا ايجابيا . وباختصار يمكن القول أن الدين قد ينظر اليه تارة على أنه يؤدي وظائف تجديدية . وتشير اليزابيث نوتنجهام E. Nottingham الى أنه من الصعوبة لمالم الاجتماع أو المؤرخ أن يعمو الذاتية المتضمنة في التقييمات للنتائج السلبية أو الايجابية او وظائف الدين في المجتمع<sup>(10)</sup> .

وتظهر الحاجة أكثر إلحاحا في النموذج الاول . حيث تمت الى الوظائف التفسيرية للدين فبينما نجد أن الاعضاء في النموذج الاول للمجتمعات غالبا ما يستطيعون وصف وتبرير الظلم الواقع في التنظيم الاجتماعي على أساس المادة أي « أنهم وجدوا هذا الظلم قائما منذ فترة طويلة هكذا » الا أن في المجتمعات المركبة نجد أن هناك استابا مقيدة للتفسير ، ويرجع ذلك أن تغير البناء الطبقي ، وظهور الحاجة الى تفسيرات جديدة للوجود الاجتماعي والمعنى الاخلاقي . وباختصار فانه في النموذج الثاني للمجتمعات نجد أن التحليل الوظيفي لدور الدين قد حدد في التركيز على تأثير الدين على بعض الانظمة في هذه المجتمعات . ولعل دراسات ماكس فيبر Weber عن تأثير الدين على التطور الاقتصادي من أهم الامثلة في هذا الاتجاه .

والملاحظ أن معظم الدراسات الكلاسيكية الخاصة بوظائف الدين

---

(10) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 68.

في نموذج الثاني المجتمعات تهتم أساساً بالمجتمعات التاريخية مستخدمة البيانات التاريخية أو البيانات المقارنة . الا أن الدراسات الحديثة لم تظهر ميلاً واضحاً نحو تبني طريقة فيبر . فيما عدا روبرت بلا R. Bellah الذي حاول أن يقيم مثالة بين الدين التكنجسوى Tokugawa Religion في فترة ما قبل التصنيع في اليابان والاخلاق البروتستانتية في خلق اتجاه نحو التصنيع والرأسمالية<sup>(١١)</sup> .

وتؤكد الزايت نونتهام على الحاجة الى الدراسة السومولوجية لوظائف الدين في مجتمعات النموذج الثاني . فهذه المجتمعات ما زالت قائمة في الحاضر ، ومعظمها ان لم يكن كلها بلاد نامية في أفريقيا وآسيا ومتعطشة الى التحول من النموذج الثاني الى النموذج الثالث للمجتمعات ، وتحاول أن تلحق هذه المجتمعات بالمصرية . ولكي يتم ذلك يجب أن يتم تصنيعها ، ولهذا فالحاجة قائمة أمام علماء الاجتماع لدراسة تأثير الاعتقادات الدينية التقليدية لهذه المجتمعات وتأثيراتها المختلفة على التنمية السياسية والاقتصادية<sup>(١٢)</sup> .

### ج ( النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة وسيادة القيم العلمانية .

وعلى خلاف النموذجين السابقين والتي تعتمد معرفتنا بهما على البيانات الانثروبولوجية والتاريخية عن كل أجزاء العالم ، فإن النموذج

(١١) انظر .

(A) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion : The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Ill. : Free Press 1957.

(B) ....., *Religion and progress in Modern Asia*. New York : Free Press, 1965.

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 69.



الثالث قوائم بصفة عامة على أساس الوضع الاجتماعى والثقافى فى المجتمعات الغربية الحديثة (١٣) . وتتميز هذه المجتمعات بدرجة عالية من الدينامية . فتأثير التكنولوجيا متزايد فى كل جوانب الحياة ، ولها تأثير فى التكيفات مع العالم الطبيعى بمثل ما لها من التأثير فى العلاقات الانسانية . فتأثير العلم والتكنولوجيا له نتائج هامة على الدين نفسه ، وهذا التأثير هو أحد الاسباب التى تفسر تمود أعضاء هذه المجتمعات على استخدام النظرة العامة التجريبية والعلمية فى مجال المسائل الانسانية ، فهكذا يتزايد مجال العلمانية باستمرار على حساب ما هو مقدس . وهذا الاتجاه العلمى يعطى وجوده على أساس أن الاعتقادات الدينية والممارسات مصدودة فى قطاعات صغيرة ومتنوعة من قطاعات الحياة فى المجتمع وأعضائه .

ومما هو جدير بالذكر ، أنه من أجل مجازاة هذا الاتجاه العلمانى ومن أجل الاحتفاظ بتأثيره ، شغلت الكنائس فى تلك المجتمعات نفسها بالمديد من الأنشطة العلمانية . وعلى الرغم من جهود بعض الكنائس المنافسة للأنظمة العلمانية ، فإن هذا الاتجاه العلمانى استمر فى إحالة الدين الى أوقات وأزمنة محدودة .

## ١ - نسق الرموز الدينية :

فى هذا النموذج ، وبسبب هذه الاتجاهات العلمانية من ناحية والطبيعة التمددية فى التنظيم الدينى من ناحية أخرى ، أصبح من الصعب تحديده الى حد كبير . الحقيقة ، ليس هناك وجود لنسق عام مقبول للرؤية الدينية الى الدرجة التى تكون فيها التنظيمات الدينية

---

(١٣) نظرا لغلبة العلمانية على المجتمع الأمريكى فاننا يمكن اعتبار ذلك المجتمع اقرب المجتمعات تمثيلا لهذا النموذج .

المتنوعة قادرة على فرض أنساقها الرمزية الرسمية والمصدق عليها من أعضائها ، مما يمكن معه القول بوجود تعدد في الانساق الرمزية المصاحبة أكثر من هذا ، فإن كثيرا من الأفراد ، حتى الذين ينتمون الى تنظيمات دينية يشعرون بحرية تفسير الانساق الرمزية التقليدية المتوارثة من السلطة الدينية أو حتى رفضها .

وعلى الرغم من تنوع هذه الحرية في التفسير بين أعضاء الهيئات الدينية المختلفة ، فهناك وجود لوعى متزايد بين المنتسبين وغير المنتسبين لتنظيم ديني ، بأن الرموز ما هي الا رموز ، وأن الانساق في آخر الامر هو المسئول عن اختبار رمزيتها . فدراسات هربرج Herberg وجلوك Glock تشير الى أن ٩٥٪ من الامريكيين الذين يعتقدون في الله يفسرون الرموز الدينية بطريقة جديدة قد تذهل رجال الدين أنفسهم . فوجهة النظر العلمانية - التقدم الفكرى جملة نسبى الرموز الدينية يتسم بعدم الثبات<sup>(١٤)</sup> وأصبحت دعوى التفرقة بين العالم الدينى المتسامى والعالم الأرضى المنبوذ أمرا لا يحظى بقبول أعضاء النموذج الثالث من المجتمعات . وعلى الرغم من أن بعض رجال الدين المحافظين قد ظلوا متمسكين بوجهة النظر الثنائية القديمة ، إلا أن الرغبة الرئيسية للفكر الدينى الحديث هي الاتجاه نحو إعادة تفسير الاعتقاد الدينى ونسقه لكي يتناسب مع الظروف العلمية والسياسية والاقتصادية للقرن العشرين<sup>(١٥)</sup> .

(١٤) انظر :

- (A) Herberg, W., *op. cit.*, P. 72.  
(B) Glock, C., Y., and Stark, R., *op. cit.*, P. 25.

(١٥) انظر :

- (A) Bellah, R., N., "Religions Evolution", *op. cit.*, PP. 370-373  
(B) The Second Vatican Council.  
(C) Mc Narpy, C., J., "The Quest for Community- American August, Vol. 19 (1967). PP. 174-175.

## ٢ - انساق الفعل الدينى :

تتركز أساسا على الفعل داخل هذا العالم . . حتى فى الانظمة ،  
الديرية والذى كانت تتميز أصلا بانعزالها عن العالم هناك اهتمام متزايد  
بالعلم والطب واثكال أخرى من الخدمة الاجتماعية ، لكثير من القسوس  
والراهبات فى الكنائس المسيحية يسمون لاكتساب تدريب فنى ومهنى فى  
الجامعات العلمانية كجزء من تأديتهم لواجبهم الدينى فى هذا العالم (١١) .

كذلك فإن المؤتمر الثانى للفتيات كان قد أكد على الحاجة الى الامور  
الاجتماعية كجزء من الأنشطة المعاصرة للكنيسة وهناك كثير من أعضاء  
الكنائس فى أمريكا الذين يلعبون دورا هاما فى مشكلة نضال الزنوج  
السود من أجل الحصول على حقوقهم الانسانية . وهناك أيضا كثير من  
رجال الدين الذين لا تقوتهم فرسة النحر فى مظاهرات الحقوق  
المدنية جنبا الى جنب مع المائة ومئآت الأديان الأخرى . وهناك أديان  
أخرى ، مثل اليهودية والاسلام والبروتستانتية لها اهتمام بهذا العالم  
الدنيوى وتؤكد على الأهمية الدينية للفعل داخل الوظيفة أو المهنة التى  
يقوم بها الفرد . والعديد من الهيئات الدينية الآن تنشئ داخل تنظيماتها  
الدينية أقساما خاصة للعمل الاجتماعى والعدالة الاجتماعية والأنشطة

### انظر

- (A) Borromeo, M., C., (ed.) *The New Nuns*. New York: New American library, 1967.
- (B) Vernon, G. M., "The Religious Nones : A Neglected category," *Journal for the Sientific Study of Religion* - Vol. 7 (Fall 1968), PP 219-229. —
- (C) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedolus* (Winter 1967) PP. 135-150.
- (D) *Year Book of the American Churches*. New York : National Council of the churches of christ in the U.S.A. 1964.

الحيرية . وهناك هيئات دينية أخرى يتركز اهتمام أنشطتها على الحياة الداخلية للمدينة ، فتقدم الخدمات الخاصة للمهاجرين وللذين يجدون صعوبة بالغة في التكيف مع ظروف المعيشة في هذه المناطق .

ونجد في أمريكا أفراد الطبقة الوسطى في كل الأديان يركزون اهتمامهم على المشاكل الأخلاقية المتضمنة في أنشطتهم المهنية والتجارية والسياسية والأسرية ، ولهذا تنظم الكنائس محاضرات ومناقشات يصبح من خلالها الأعضاء على وعي بهذه المسائل الأخلاقية ، والطرق الممكنة لحل هذه المشاكل .

وبما سبق لا يعنى بأى حال ، أن الدين في النموذج الثالث للمجتمعات قد تخطى في كل جوانب الحياة . فعلى الرغم من أن الدين لا زال يشكل لكثير من الأفراد نسقا مزدوجا إلا أنه بالنسبة للآخرين لا يعنى شيئا ، حيث أنهم نظموا حياتهم على أساس من المحتوى العلماني . وأيا كان الأمر ، فإن ما سبق مناقشته يؤكد الثمور المتزايدة الآن بأن الدين لو أريد أن يكون له مكانا ، فطليه أن يثبت وجوده ، في نوع من أنواع الفصل الخاص بهذا العالم . والمقاييس الخاصة بهذا الفعل الديني لهذا العالم صعبة التكوين في مجتمع يتغير بسرعة ، ومن ثم أصبحت المعايير القديمة غير كافية لتحديده وبينما ينظر الفرد للدين لمساعدته في بحثه عن توازنه الاجتماعي ، نجد أن أولئك المسئولين عن رفاهية الأمم قد يبحثون في كل مكان عن أنماط الفعل التي قد تساعد على تأمين سلام العالم والبقاء الإنساني ، فالتعميمات الدينية في النموذج الثالث للمجتمعات تهتم بالبحث عن السلام . ولكن في المجتمع العالمي الذي يمتلك وسائل تنمية ذاتي ، فإن الفعل الديني في عمومه لو أردنا أن يكون مناسبا اجتماعيا لهذا العالم فإنه لا يجب تجديده في التنظيمات الدينية بذاتها ، بل ينبغي أن يمارس الفعل الديني من خلال التنظيمات العلمانية حتى يتسنى له تحقيق أهداف دينية .

## ٢ - التنظيم الدينى :

في هذا النموذج من المجتمعات الصناعية نجد أن التنظيم الدينى متعدد ومنقسم . فالمفوضية اختيارية ، على الأقل ، من حيث البندا ، فليس هناك ادعاء من أى كنيسة بأن لها السيطرة ، وأن الولاء يجب أن يكون لها من كل أفراد المجتمع وباستثناء بعض الحالات فإنه ليست هناك أية علاقة رسمية . بين التنظيمات الدينية والحكومة العلمانية . ويوجد بوجه عام عدد هائل من التنظيمات الدينية المتنافسة في تلك المجتمعات . كما يوجد أيضا عدد كبير من الاعضاء غير منتمون ، أو مسجلون في السجلات الخاصة بالكنائس فقط . ففى عام ١٩٦٤ وجد أن بالولايات المتحدة الامريكية ما يقرب من ٢٥٨ هيئة دينية تضم ٦٣ر٨٪ من السكان ، وهذا يعنى أن هناك ٣٦٪ من عدد السكان تقريبا لا ينتمون لاي تنظيم دينى (١٧) .

ويذهب لكمان الى أن هناك اتجاها عاما لمزول الدين ، يسود بين كل من الذين ينتمون الى تنظيمات أو الذين لا ينتمون (١٨) . والمطلع على ما يكتب الآن ، يجد هناك مصورا جديدة للتنظيم الدينى في المستقبل القريب (١٩) . وكما تعتقد الزايبث نوتجهم فإن التنظيم الدينى سوف

(17) Vernon, G., M., *op. cit.*, PP. 219-229.

(18) Luckmann, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 2. (Spring 1963) No. 7. PP. 159-161.

(١٩) يذهب توماس جيفرسون Thomas Jefferson الى انه هو نفسه يشكل فرقة دينية I am sect myself . كذلك يدعى توماس بينى Thomas Pain ان عقله هو الكنيسة لخاصة به my mind is may church  
انظر :

Bellah, R., N., "Religions Evolution" *op. cit.*, P. 373.

بختن بسرعة رغم أن الوظيفة التي يؤديها تتضائل أهميتها الدينية<sup>(٢٠)</sup> .

#### ٤ - وظائف الدين :

تتأثر هذه الوظائف في النموذج الثالث بشكل واضح بالخصائص المتغيرة للدين فالانقسامات الدينية بالإضافة الى النمو المتزايد للعلمانية - كل هذا أدى الى تغير الوظيفة التكاملية للدين . والتسامح ازاء وجه-ود اختلافات دينية في هذا النموذج هو نتيجة اللامبالاة امام نسق القيم العلماني السيطر . كما أن التنظيم امدني نفسه ليست بمنأى عن هذا التأثير العلماني وكما أشرنا فان حوالي ٣٦٪ من سكان الولايات المتحدة الامريكية استطاعوا أن يعيشوا ويستمتروا دون أن يربطوا أنفسهم بأي نوع من التنظيمات الدينية . وهذه الحقيقة أثارت بدورها الكثير من التساؤلات حول وظيفة الدين .

فقد يؤدي الدين وظيفة تكاملية داخل التنظيمات المتنوعة نفسها . خاصة في التنظيمات التي تكون العضوية فيها قائمة على أساس الاقايات الطبقية أو العضوية داخل المجتمع الكبير . فالدين هنا يقوم بوظيفة كمحور الانتماء Belongingness داخل الجماعات التي تشر بالظلم أو الاحباط أو الاقلية بالنسبة للمجتمع الكبير .

وعلى الرغم من التأثير الضعيف للتنظيمات الدينية فان القيم الدينية تظل تشكل جزءا من التراث الاساسي للمجتمع ، فتسهم القيم الدينية في تماسك المجتمع ، خاصة في اوقات الازمات حيث الاتجاه نحو الرجوع الى التقاليد الدينية الموروثة ونجد هذا واضحا عندما يبدأ الرؤساء

---

(20) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 44.

أحاديثهم بالصلاة ، أو بعض الشعائر الدينية ، وفي أوقات الصروب أو  
الخطر القومي فإن المؤمن الالهى شئ يتوخاه ويتمناه الجميع .

والسؤال الذى يطرح نفسه فى النموذج الثالث هو ، هل تستطيع  
القيم العلمانية أن تحقق تكامل المجتمع دون الاعتماد على بعض القيم  
الدينية ؟ لقد حاول هيربرج الاجابة على هذا السؤال بقوله أن أديان أمريكا  
( سواء الكاثوليكية أو البروتستانتية أو اليهودية ) تقدم الروحانية  
للطريقة الأمريكية فى الحياة ، والطريقة الاخلاقية والديموقراطية للحياة  
أصبحت ممتزجة بالقيم المقدسة ، فالاديان تصبح أداة لحفظ القيم الوطنية  
التي يتزايد الاعتقاد فيها تلقائيا وكأنها قيما « ملقاة عليها » (٢١) .

وفي حالات أخرى من مجتمعات النموذج الثالث ، ندد أن الحكومات  
حاولت أن تمزج نفسها بالشعور المقدس . فالحكومات الشيوعية  
والفاشية Fascist أحاطت نفسها بدعوة وشعائر شبه مقدسة  
quasisacred فالاعتقاد بالولاء الكامل من جانب أعضاء المجتمع لا يقوم  
على اعتقاد علمانى عام ولكنه يقوم على أساس شبه دينى quasireligion  
فالفاشية تؤكد فى كل فرصة أن الحكومة شئ مقدس فى ذاته .

أما بالنسبة لعلاقة الدين بالفرد . يمكن القول . بأن عددا قليلا جدا  
من الشخصيات فى نموذج هذا المجتمع هى التى قد تشكل طبعا للقيم  
الدينية . فضعف القيم الدينية كمركز تكاملى راجع جزئيا الى تنوع  
أنساق قيم التنظيمات الدينية المختلفة والتي تتنافس من أجل ولاء الفرد  
لها . ولكن المنافس الرئيسى لكل أنساق القيم الدينية هو سق القيم

---

(21) Herberg. W op cit . PP 74-90

انعلماني المتزايد السيطرة ، لهذا النسق من القيم العلمانية غالبا ما يرتبط بدعوى القومية والعلم والمسائل المهنية الاقتصادية ومستوى المعيشة ، ولهذا فان تحقيق تكامل الشخصية في هذا النموذج امر صعب ويعتبر عملا ذاتيا .

وفي عملية تربية الاطفال في المجتمع الامريكى ، نجد أن معظم الاسر يستمر فيها الوالدان في تربية اولادهما على ما هو معروف بالقيم الدينية التقليدية ، أو ما هو معدل منها أو ما هو ضرورى لخلق الشخصية المقبولة . وكما تشير "دراسات فان الوالدين اللذين كانا يداومان على الحضور الى دبر العبادة غالبا ما يشعرون أن اولادهما يجب أن يتعلموا اعتقاداتهم الدينية في المدارس الدينية . وهناك شعور بالخوف عند الكبار بأنه ان لم يوفروا لاطفالهم هذا أدنى من التوجيه الدينى فان الجيل المساعد لن يكون عنده الاستعداد الاخلاقى لتقبل القيم التى يتسك بها الكبار ، والضرورية لرعاية المجتمع ، ولهذا نجد كثيرا من الآباء — دون اعتبار لكونهم متدينون أم لا — يحضرون على ارسال ابنائهم الى المدارس الدينية (٣٣) . فعلى الولايات المتحدة تقوم المدارس العامة بعملية التنشئة الاجتماعية التى كانت من وظائف الاسرة والتى انفصلت عن الدين المنظم ولهذا فان هناك العديد من الناس الذين قد لا يكونوا أعضاء فى أى كنيسة الا أنهم يشعرون أنه من الخطر ومن غير المناسب أن يرسلوا ابنائهم ليتعلموا فى مكان لا يذكر فيه اسم الله ولا تقام فيه أية صلاة ولا يقرأ فيه أى كتاب مقدس . وهكذا فان الممارسة عند الكثير هي قاعدة اخلاقية . ورغم أنها قد لا تبدو واضحة فى سلوك الكبار الا أنهم يلزمون الصغار باتباعها . هذه الممارسات لا توسع فقط الفجوة الاتصالية بين الاجيال ولكنها أيضا تساعد على نمو الصراعات الشخصية بين أعضاء المدارس



الثانوية وأجيال الجامعات ، هذه الاجيال التى غالبا ما تنتقد أجيال الآباء  
لغسلهم فى ممارسة ما كانوا يدعون اليه . ولهذا نجد ميلا شديدا لدى  
شباب أمريكا نحو أديان الشرق والاتجاهات الصوفية كاليوجا ، وعلى  
الرغم من عدم تفهم الشعب لهذه الأديان ، إلا أنهم يمتقنونها كشيء  
مخالف لنسق الدين الاعتقادي الخاص بآبائهم (٢٣) .

وهناك أنواع مختلفة من التكيفات لحل مشكلة تكامل الشخصية و  
المجتمعات الصناعية الحديثة .

أولا : قد تتكامل شخصية الفرد عامة على أساس القيم الخاصة  
بالتنظيم الدينى الذى ينتمى اليه . ولكن هذا النوع من التكامل نادرا  
هذه الايام .

ثانياً : قد يتوصل الفرد الى نوع من التكامل من خلال عملية التقسيم  
المستقل Compartmentalization . فقد يحاول الفرد أن يحتوى الاعتقاد  
بقبول الأديان المتوارثة مع توجيه يؤكد على القيم العلمانية . ولهذا نجد  
أن امكانية الصراعات بين القواعد الاخلاقية لا تأخذ شكل الصراع العلنى،  
ولكن تحت ضغوط معينة قد ينهار ذلك النسق التقسيمى ، مثلما يحدث  
فى كثير من حالات الاضطراب النفسى والعقلى .

والنوع الثالث من التكيف يكون عن طريق تبني بعض الافراد تكاملا  
لشخصيتهم من خلال القيم العلمانية وحدها . وهذا النموذج من التكيف  
ليس شائعا أيضا . ولكنه قد ينهار كذلك فى مواقف الضغوط مثل حالات  
الحروب ، والصراعات . وأخيرا فإن هناك أناس آخرون ، بالرغم من

---

(23) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 120-121.

قلة عددهم ، الا أنهم يحاولون تحقيق نوعاً من التكامل من خلال القيم الدينية المطلقة والتي يفسرونها ويميدون تقييماً من خلال العلم والفلسفة المعاصرة . وبإعادة هذا التفسير قد يفسون القيم الدينية في علاقة ذات معنى مع القيم العلمانية للمجتمعات الصناعية الحديثة<sup>(٢٤)</sup> .

#### • — تمقيب على استخدام المدخل البنائي الوظيفي :

الحقيقة أن النموذج الثالث من المجتمعات يشكل صعوبة بالغة في التحليل البنائي الوظيفي لدرجة أن كثيراً من العلماء يتجنبون استخدامه في بحاثهم عن دور الدين في المجتمعات الصناعية<sup>(٢٥)</sup> . ودعواهم في هذا ، أن المدخل البنائي الوظيفي عندما يطبق على النموذج الثالث من المجتمعات يمثل أكثر من كونه أداة مساعدة لتكوين الفروض القابلة للاختبار<sup>(٢٦)</sup> ، كذلك ، ينظر الآن الى الادعاء — بأن المجتمعات الصناعية الحديثة هي أنساق متكاملة تعمل من منطلق تلبية الحاجات — على أنه ادعاء لا تؤيده الحقائق ، وهذا يلنى أحد الدعائم الرئيسية التي تقوم عليها الوظيفية . فقد ظهر واضحاً أن المجتمعات الصناعية تستطيع البقاء والاستمرار رغم فقدانها النسبي للتكامل والتزايد المستمر للصراع والتوتر الداخلي بها وهذا يعني أن « الحاجة الوظيفية » للدين ، كمساعد للضبط الاجتماعي أو لانسفاء الشرعية على المعايير والجزاءات أصبحت تتطلب إعادة نظر ، وبات الامر واضحاً أن طبيعة اسهامات الدين في المجتمع أصبحت أمراً ينظر اليه من منظور آخر .

(24) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 48-39.

(٢٥) انظر :

Eister, A., "Rligious Instutions in Complex Societies", *op. cit.*, PP. 390-391.

(26) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 70.

على هذا النوع من المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من العلمانية نجد أن الدين قد اتخذ مظاهر أخرى مثل الهيئات الدينية المنظمة والتي غالباً ما تكون موضع منافسة مع بعضها البعض ، فالدين في هذا النوع من المجتمعات يعنى أشياء مختلفة ويغضى احتياجات متنوعة لمختلف الطبقات والجماعات . فالدين لم يعد بعد هو الذى يلبى الوظائف المخططة به لكل أفراد المجتمع . فالدين قد يكون شيئاً مطلوباً ومرغوباً لبعض الأفراد والجماعات وقد لا يكون كذلك بالنسبة للبعض الآخر . ويذهب كلا من هربرج Will Herberg وبلا R. N. Bellah الى أنه حتى في مثل هذا النموذج من المجتمعات نجد أن هناك ما يسمى بالدين القومى National Religion الذى تكون له الهيمنة فوق كل التمدد القائم في التنظيمات الدينية (٢٧) .

كذلك لم تعد للاعتقادات الدينية والقيم الدور الرئيسى في التأثير على السلوك الظاهر للأفراد في هذا النوع من المجتمعات فليس هناك حاجة الى التوافق والتصديق التام لكل الاعضاء مع المبادئ والتعاليم التي تقدمها الهيئات الدينية . ويثير كثير من العلماء تساؤلاً عما اذا كان الذين يمارسون الشعائر الدينية سواء في أماكن العبادة أو في المنازل ، يدركون الوظائف الاجتماعية الايجابية التي يتمنون تحقيقها ؟ لقد يكون الهدف هو تحقيق أهداف اجتماعية ، وهنا تتحول الوظائف من كونها كامنة الى وظائف ظاهرة . بمعنى آخر ، أن النتائج الاجتماعية المرغوبة والتي

(٢٧) انظر :

(A) Hefberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Gardencity, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.

(B) Bellah, R., N., *Civil Religion in America*, *Daedalus* Winter 1965) PP. 1-19.

كانت قبل ذلك نتيجة أعمال دينية غير مقصودة قد تحولت الى أهداف اجتماعية . وهذا قد يثير تساؤلا آخر عما اذا كان كل فعل ديني موجه الى أهداف اجتماعية يمكن اعتباره فعلا دينيا ؟ الحق أنه ليس هناك اجابة محددة على هذا التساؤل . خاصة وأن معظم البعثات الدينية في النموذج الثالث من المجتمعات تقوم بوظائف متعددة الكثير منها لا يمكن وصفه بأنه « ديني » . ومن ثم أصبح تحليل علماء الاجتماع للدين في هذا النموذج من المجتمعات غير قاصر على الدين بمعناه الروحي أو الف-وق عضوى ، ولكن الجوانب الثقافية والاجتماعية هي التي تعد محورا لمعديد من الدراسات (٢٨) .

كل هذا كما سبق أن ذكرنا ، أدى بالكثير من علماء الاجتماع الى التشكك في استخدام المدخل البنائي الوظيفي ، خاصة في تطبيقه على تحليل دور الدين في النموذج الثالث من المجتمعات ، وتطبيق النظريات عامة ، واختبار موضوعات محددة للدراسة واستخدام البيانات الاحصائية والفروض القابلة للاختبار هو أهم ما يميز التحليل السوسيولوجي للدين ، ولا يعنى هذا رفض المدخل البنائي الوظيفي ، إنما الت ابحاث كثير من العلماء من أمثال بارمبونز وهربرج وبلا تدور حول فائدة المدخل البنائي الوظيفي في لقاء الضوء على التفاعل التلى للدين مع الانظمة الاخرى في المجتمعات الصناعية الحديثة (٢٩) .

(28) Nottingham, E. K., *op. cit.*, PP. 70-74.

(٢٩) انظر : ..

(A) Bellah, R., N., "Civil Religion in America" *op. cit.*.

(B) Herberg, W., *op. cit.*.

(C) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and... Socincultural Change* Cencoe III. : Free Press, 1953.

## ٧ - خاتمة :

### التدخل القائم بين نماذج المجتمعات الثلاثة في العالم الحديث :

قد تواجه محاولة استخدام هذه النماذج الثلاثة السابقة في معرفة وظائف الدين في المجتمعات ببعض الصعوبات . فالحقيقة أن أيا من هذه النماذج لا يوجد بمفرده في مجتمعات العالم الحديث ، فعلى سبيل المثال، نجد في النموذج الثالث من المجتمعات والذي يتميز بالدينامية نجد - انبثاقا مستمرا للعلم والتكنولوجيا والقيم العلمانية تقوم على أسس من التوجيه الديني المستمد من النموذج الثاني ويقايا النموذج الاول<sup>(١)</sup> .

وكذلك فإن المجتمعات الزراعية الكبرى في العالم والتي تمثل النموذج الثالث ، تتصل ورغت أو لم ترغب ، بالاتصالات السريعة للعالم الحديث، حتى أن اقتصادها الزراعي قد أصبح يعتمد الى حد كبير على الظروف المالية للتجارة أكثر من هذا ، فإن نوع الحياة الاجتماعية قد تطور في الموانئ والمراكز الحضرية بطريقة الاتصال المباشر مع المجتمعات الصناعية الغربية ولا تختلف هذه المراكز الحضرية كثيرا عن المجتمعات العلمانية المثلة للنموذج الثالث من المجتمعات . ومن ثم فإن وظائف الدين في مدن كلكتا أو بومباي أو مومنج كونج أو سنغافورة على سبيل المثال ، تعتبر مماثلة لتلك التي تمارس في لندن وباريس أو نيويورك . هذا في الوقت الذي نجد فيه آلاف من القرى الزراعية ، والتي تتألف منها معظم هذه المجتمعات ، تخضع لسيطرة القيم التقليدية . وعلى هذا فإن

---

(1) Nottingham, E., K., *op cit*, P. 49.

لرأديو ووسائل الاتصالات الأخرى قد تطلعت في معظم هذه القرى ، كما أن الوسائل التكنولوجية الحديثة قد استخدمت كبداية للوسائل الزراعية القديمة . ونجد في النموذج الثاني من المجتمعات تداخلا بين القيم الدينية مع الطرق الزراعية التقليدية والكل يرتبط مع الانماط القائمة والمتوازنة للالتزامات ولعلاقات الاجتماعية ، ولهذا فإن التجهيزات التكنولوجية في الزراعة لا تفصل مطلقا في التأثير على القيم الدينية نفسها . وعندما يحدث هذا فإن الوظائف الاجتماعية للدين في هذه المجتمعات لا بد أن تمر بمجموعة من التعديلات .

وحتى في الولايات المتحدة المتميزة بالصناعة ، فما زال هناك بعض المناطق الريفية داخل المجتمع الكبير يلعب فيها الدين دورا شبيها بدور في النموذج الثاني من المجتمعات ، فلا زال الدين في هذه المناطق له دورا في المحافظة على المرتبة والأوضاع الاجتماعية في المجتمعات المحلية والحفاظ على القيم التقليدية ولكن حتى في هذه المناطق الفقيرة ، فإن القيم الدينية غالبا ما تواجه التحدي من وسائل الاتصال الجمعي والتأثيرات المختلفة للإعلانات التجارية . فالإنسان الفقير قد لا يستطيع شراء المنتجات التجارية المعلن عنها ، ولكنه يعلم على أية حال بوجودها ولهذا فقد يدفعه الحرمان المادي إلى اللجوء للدين كبديل يلتصق فيه أشباعا لحاجته . أما إذا ما تم التعبير عن ذلك الحرمان في شكل مظاهرة سياسية فإن هذا يعني تحول الفعل الديني إلى فعل علماني (٢) .

وعلى الرغم من هذه التغيرات فإن الدين ما زال يلعب أدوارا مختلفة في المناطق الريفية عنها في المناطق الحضرية فأننا نجد أفرادا من المهاجرين من المناطق الريفية أو الوافدين من خارج المجتمع ، يتمتع أولئك الأفراد

(2) Nottingham, E. K., *op cit*, PP 50-51

بالقيم الدينية الشبيهة بذلك السائدة في النموذج الثاني للمجتمعات .  
 ومؤلاء المهاجرون غالبا ما يختارون من انقيم السائدة في المجتمعات  
 الحضرية ما يتناسب وثقافتهم الفرعية ، فالتوقعات التي ينشئونها  
 والخاصة بالدور الذي يجب أن يلعبه الدين في الحياة الاجتماعية تختلف  
 عن تلك التوقعات التي ينشئها جيرانهم الحضريين . ولا شك أن وجود  
 مثل هذه الجماعات الفرعية بمفاهيمها المختلفة عن دور الدين داخل  
 المجتمع الكبير يؤدي الى وجود الصراعات والتناقضات على المستويين  
 الفردي والمجتمعي . ويساعد ادراكنا لهذه التناقضات الناجمة عن  
 الاحتكاك بين النماذج الثلاثة من المجتمعات على فهم دور الدين في عالم  
 اليوم<sup>(3)</sup> .

---

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 51.





## الفصل السادس

### التنظيم والسلطة الدينية



## التنظيم والسلطة الدينية

- ١ — تمهيد •
- ٢ — المشكلات الاجتماعية للتنظيم الديني •
- ٣ — الحركة الدينية والأشكال المتميزة للتنظيم الديني •
- ٤ — أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات •
- ٥ — العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات •
- ٦ — تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر •
- ٧ — السلطة الدينية •
- ٨ — الكارزما والسلطة الدينية •
- ٩ — خاتمة •



## ١ - تمهيد :

سوف نناقش في هذا الفصل الدين كتظيم اجتماعى • بكلمات أكثر تحديدا سوف نبين كيف أن الأفكار الدينية قد تترجم الى تنظيم اجتماعى ، وكيف أن هذه الجماعات بدورها تقوم بوظائفها تجاه أعضائها وتجاه الجماعات الأخرى ، وكيف تتميز هذه الجماعات الحديثة عن بعضها وعن الجماعات الأخرى فى المجتمع • والحق أن الدين كتظيم اجتماعى • فالجماعات الدينية تهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة المشتركة بالنسبة لأعضائها ، كذلك هناك اتفاق حول مجموعة من المعايير التى يرمى منها أن تحقق الأهداف العامة • ومن ناحية أخرى تتميز الجماعات الدينية مثل أى تنظيم آخر ، بتحديد واضح للدور وتوقعاتها للأشخاص داخل الجماعة وخارجها • فمعظم الجماعات الدينية تتفق حول « قائد » معين وتحدد واجباته فضلا عما تحدد الجماعة من أدوار أخرى لأشخاص آخرين مثل الأدوار الخاصة بإداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة السياسية • وأخيرا فإن الجماعة الدينية تتطلب تحديدا واضحا لدرجة الانتماء الدينى للجماعة وما يتضمنه هذا من واجبات وحقوق •

إن ما نحاول أن نؤكد هنا هو أنه على الرغم من أن موضوع الدين يعد أمرا مميزا ، وعلى الرغم من أن مصدر المعايير قد يكون فوق طبيعى ، إلا أن الجماعات الدينية تنظم نفسها طبقا لما تريده ، وفى هذا معنى تشترك فى الخصائص العامة لكل الخدمات الأخرى • وقد تكون الأهداف مختلفة ، وقد تكون مجموعة المعايير المنظمة أيضا مختلفة ، ولكن الجماعة الدينية كأي جماعة أخرى ، سوف تحاول حل الاختلافات الخاصة بتفسير

وتتطلب أهدافها ومبادئها وأدوارها - فقد نهلت إلى تكيف أو تعديل هذه الاختلافات والمبادئ والأدوار حتى تتناسب مع الجماعات الأخرى .  
 وجدير بالإشارة هنا ، أنه عندما نزيد حجم الجماعة أو التنظيم الدينى .  
 فإن درجة الاتفاق بين الأعضاء ، حول الأهداف والمبادئ ، تنقل إلى درجا كبيرة . وقد يرجع هذا إلى عدم استمرار التفاعل والاتصال بين الأعضاء .  
 فانتساع الجماعة يعنى عدم التحكم فى مستوى الفهم والانتماء بين كل الأعضاء ولهذا نجد اختلافا بين الأعضاء فى فهم الأسس العقائدية العامة . وقد تلجأ الجماعات الدينية إلى التفتيح بالانتساع فى الحجم من أجل الحفاظ على النوعية الخاصة والاشراك العام لأعضائها .

وتتضمن عملية التحويل البيروقراطى للدين Bureaucratization مشكلة السلطة فى الجماعة الدينية . بمعنى آخر : أنه على الرغم من أن البيروقراطية تظهر على أنها اتجاه حتمى فى الجماعة عندما تنمو وتتطور تقسيما واضحا للعمل إلا أن هذا يتطلب تنظيما واعيا وقد يتضمن نتائج غير متوقعة . وقد تتخذ السلطة الدينية أشكالا هرمية تتطلب تدريجيا متخصصا وخبرة لأولئك الذين يمارسون هذه الأدوار . وتتوقف درجة نجاح السلطة الدينية على درجة العلاقة بين القادة والأعضاء من ناحية ودرجة تمتع القيادة بسلطة كرزمايتية من ناحية أخرى على أية حال سوف نناقش هنا اشكالات الاجتماعية للتنظيم الدينى والاشكال والأنماط المتغيرة التى يتخذها ، مثل مفهوم الحركة والفرقة والطائفة واختلاف كل منها حسب طبيعة المجتمع ثم نعرض لكيفية تأثير التنظيم الدينى فى المجتمع المعاصر وفى نهاية الفصل نتناول مشكلة السلطة الدينية ودور الكرزما فى التنظيمات الدينية .

## ٢ - المشكلات الاجتماعية للتنظيم الدينى :

تتعرض جميع التنظيمات الدينية لاختبار صعب لا يمكن تجنبه وهي فى سبيلها لتشكيل السلوك الانسانى على نمط محدد سواء كان هذا النمط قد حددته العقيدة الدينية أو المبادئ الاخلاقية أو الفلسفة السياسية . فلكى يمكن التنظيمات أن تواصل نجاحها فى التأثير على المجتمعات الانسانية دليقا لاهدافها ؛ عليها أن تكون مؤثرة فى اتجاهين : من ناحية عليها أن تقوم بتنظيم عادات اعضائها بحيث تتوافق مع مثلهم الخاصة . ومن ناحية أخرى ؛ فلكى تؤثر هذه التنظيمات على المجتمع الكبير ؛ عليها أن تمتد وتتسع فى تنظيماتها وتريد من طاقه تأثيرها من خلال جذب بعض الاشخاص ذوى المكانة والقوة فى المجتمع الأكبر . وبحق أن هذين هما جانبى الاختبار . فالنجاح فى أحدهما يعنى دائما قبول الممارسه مع الآخر . بمعنى آخر أن التنظيم يواجه بمشكلة الاختيار ما بين المحافظة على النقاء الخلقى والروحي على حساب تحديد نطاق التأثير الاجتماعى ، أو تحقيق السيطرة على المجتمع ككل على حساب التفسحية بالمثل المميزه او هذا التنظيم<sup>(١)</sup> .

ويتضمن هذا الاختيار فرضين أساسيين : الاول يشير الى المحافظة على النظام فى الجماعة يتضمن افتراضا هــ وءاء أن الضبط الدينى والاخلاقي قد يتعارض مع سلوك معظم أعضاء الجماعة . فالأفراد يخطئون من حيث طاقاتهم الدينية واهتماماتهم ، فقليل منهم يتميزون باستعدادات دينية ، وعلى ذلك فهم يتقبلون كل ما يختص بالاخلاق

---

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 218.

والمبادئ الدينية دون مناقشة. أثير من هذا فإن المتديبات المطلقة للمعايير الدينية تؤثر على الشخص بأكمله. فقد يطلب من العضو الذي ينتمى الى تنظيم ديني ان يضحي ويتنازل عن حريته الشخصية فيما يتعلق بممتلكاته المادية أو مشاعره أو حياته الاسرية أو الاستمرار في عمل مستقر أو الامتناع عن بعض المتع الجنسية المتمثلة في الطعام والشراب أو العلاقات الجنسية. أكثر من هذا فقد يطلب الى الشخص أن يعيد تهيئة عالمه النفسى ، أى أفكاره . تصوراتهِ ورغباتهِ وما الى ذلك . فالمعضو مطالب بأن يلتزم بهذا البرنامج طوائف الاربع وعشرين ساعة كل يوم . ولا نجد أى من التنظيمات الاخرى يطلب بمثل هذه المطالب فيما عدا بعض التنظيمات السياسية التي تجدها قد أخذت طابعا شبه ديني . والحق أن قلة من الاديان هى التي تتطلب مثل هذا الالتزام بين أعضائها . ففي نماذج معينة يعد التصديق البسيط كافيا . ولكن في الحالات التي تبلغ الاوامر والصوابط الدينية والاخلاقية مداها لمواجهة التنظيم الدينى بعض المشاكل المتمثلة في الردة والانسحاب والمصيان والتي قد تؤدي الى قلقه التنظيم الدينى لو أن قيادته حاولت أن تتشدد في تطبيق الاوامر الدينية<sup>(2)</sup> .

ويتعلق الافتراض الثانى بمشكلة التأثير على السلوك الانسانى من حيث أن الاهداف الاخلاقية للتنظيمات الدينية عادة ما تكون غير متلازمة مع الاهداف المتفق عليها للمجتمع وأنظمتها المختلفة . وبمعنى آخر هناك صراع أساسى قائم بين الاهتمامات الدينية والمجتمع الدنيوى . وتستطيع الجماعات الدينية أن تواجه هذا الموقف بأحد طريقين : هـى تستطيع أن تحاول تخليص أعضائها من العالم الملىء بالشرور عن طريق الانسحاب

---

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 219.



منه بقدر الامكان ، والبديل الآخر هو الانشغال في معركة حقيقية مع الدنيا مطولين تضيئها . وقد يؤدي انسحاب هذه الجماعات الدينية من معركة الحياة الى تناقص عدد أعضائها ، كذلك ضعف التأثير الذي تبشره على المجتمع الكبير . ومن ناحية أخرى فان الجماعات العسكرية يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على العالم الخارجي لو أنها وسعت من مجالاتها . ولو أريد لهذا التوسع تحقيق أهداف الجماعات الدينية فان ذلك يتطلب أن تضم هذه الجماعات العسكرية بعض الاعضاء ذوي القوة والنفوذ في المجتمع . وهكذا أصبحت المسيحية — والتي كانت في البداية قاصرة على بعض الاعضاء المنزولين — الدين المسيطر للامبراطورية الرومانية نفسها ، وما نتج عن ذلك من تأثير على جميع الانظمة ، وبوجه خاص عندما اعتنقتها بعض الشخصيات الهامة وعلى سبيل الامبراطور قسطنطين (3) .

وتكمن المشكلة في حقيقة أن تحقيق التوسع وتزايد قدرة التنظيم الديني على التأثير في المجتمع يكون على حساب التخفيف من شدة الاعتقادات الدينية . ففي مجرى تزايد أعضاء التنظيم الديني في العدد والقوة يشتمل على بعض العناصر التي كانت محل صراع . فالعالم الذي كان ينظر اليه على أنه عالم الشرور قد لا ينظر اليه هكذا ، بل قد يتكامل مع التنظيم الديني . وهكذا فان الصراع الديني مع العالم الخارجي لا يتم تقييمه على أساس الصراع الخارجي ولكن على أساس الصراع الاجتماعي داخل التنظيم نفسه . وعندما تنمو مسئوليات التنظيم الديني وتأثيره الاجتماعي نجد يشتمل على العديد من المشاكل

---

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*; P. 220.

الدينيوية لمشاكل السياسة والحكومة ، والقيدة والطموح . وتنمية الثروة واستخداماتها وتوزيعها وضبطها . ومن ثم فإن الدين وجوانبه التنظيمية — ولا يمينيانها جوانبه الروحية — يتميز بنفس المشكلات الانسانية الموجودة في الحياة الاجتماعية بوجه عام<sup>(٤)</sup> .

ويرى ينجر J. M. Yinger أن التنظيمات الحديثة قد تبلغ ذروة تأثيرها على الافراد والمجتمع في الوقت نفسه تحتفظ بمثلها الدينية الاخلاقية وذلك عن طريقين اولهما ، أن يسمح هذا التنظيم الديني الذي له تأثير واسع في المجتمع بوجود جماعات صغيرة متنوعة تتميز بالطابع الديني الروحي . وثانيهما ، هو أن التنظيم الديني يكون صغير نسبيا ولكنه يتميز باحتفاظه بالتطهر الاخلاقي بشدة ، ولكنه مع ذلك يستتبط طرقا معينة لنشر تأثيره في العالم<sup>(٥)</sup> .

والحق أن كثيرا من الناس ، حتى أولئك ذو الاتجاهات الدينية القوية ، لا يشعرون بأى حرج — من مناقشة الجوانب التنظيمية للدين ، فيمكننا أن نفرق بين الدين كما يدرك على أنه علاقة الفرد بالاله ، والموضوعات المطلقة المتعلقة بالمقيدة من ناحية ، وبين الدين كنظام انساني من ناحية أخرى . وطالما أن النظام الديني هو نظام انساني ، ومن ثم فهو موضوع لكل الظروف التي تحيط بذلك التنظيم الانساني في

#### (٤) انظر :

Parsons T., *Religious Perspectives of college Teaching in Social Psychology*, New Haven: Edward W. Hezen Foundation 1951 P. 27.

#### (٥) انظر :

Yinger, J., M., *Religion in the Struggle for Power*. Durham : N. C. Duke University Press 1946. P. 23.

سومه • فالدين اذن ، يعد موضوعا للنقص والتفسير • فلا الماضى ولا الحاضر يشيران الى وجود تنظيم دينى كمثل لم يتبدل ولم يتغير ، ويشير لتطور التاريخى الدينى وتطور المذاهب الدينية فى الشرق والغرب الى ما يؤيد قولنا هذا • فالتنظيم الدينى الذى يعد بمثابة القوى المستقرة فى المجتمع ومصدر الامن لاجرائه ، يتميز هذا التنظيم بثبات النسب ، فمعظم التنظيمات الدينية التى تميزت باستقرار ملاحظ مرث فى مجرى التاريخ بتغيرات وتحولات واسعة • ولا يعنى ابراز التغير الذى يصيب التنظيمات الدينية انها غير كاملة او ليست دائمة ولكن ما نقصده هو أن التنظيم الدينى مرتبط بالنشاط الانسانى ، ومن ثم فهو يتغير • ويدرك عالم الاجتماع من ناحية اخرى ، أن أى تنظيم سواء كان دينيا أم غير ذلك لا يعمل بمفرده فى المجتمع ، فالتغير فى الانظمة الاخرى لا بد وأن ينعكس على باقى الانظمة ومنها التنظيم الدينى <sup>(٦)</sup> .

وقد تجد اتجاها معاديا للجوانب التنظيمية ، داخل التنظيم الدينى نفسه ، ويرجع ذلك الى أن الظروف المجتمعية المحيطة بالدين قد يكون لها اتصال باهداف وغايات دنيوية وروحية ، وقد برز اتجاه عام بين معظم مؤسسى الاديان لنقد التنظيم الدينى ، خاصة اذا كان يتميز بالشكلية او له غايات سياسية او مادية • كما أن معظم الذين لهم تجربة حوفية خاصة او روحية يمارضون الامثال للتنظيم الدينى السائد فى عصورهم وعلى الرغم من رفضهم هذا ، الا أنهم أنفسهم قد يكونون مصدرًا لتنظيمات دينية جديدة • كل هذا يعنى أن من أحد السمات المميزة للتنظيم الدينى هو تجديد نفسه من الداخل ، فالاتجاه المحافظ والاتجاه الراديكالى والاتجاه الدنيوى والروحي كلها اتجاهات تميز عن الحيوية التى يتميز بها التنظيم الدينى <sup>(٧)</sup> .

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 221-223.

(7) *Ibid.*, PP. 223-224.

### ٣ - الحركة الدينية والاشكال المتغيرة للتنظيم الدينى :

تظهر المحنة الاساسية التى يعانىها التنظيم الدينى بشكل ملموس عندما نضع فى اعتبارنا أحد مظاهرها وهو الحركة الدينية Religious movement وتشير الحركة الدينية هنا الى محاولة منظمة تستهدف نشر دين جديد أو تفسير جديد لأحد الأديان القائمة ويمكن النظر الى الأديان الكبرى فى العالم كالبودية ، والمسيحية والاسلام باعتبارها نتاجا لحركات دينية ، وبالمثل ، تنمو الحركات الدينية فى اطار الأديان القائمة مثل حركات الفرنسيسكان Franciscan البروتستانتية داخا. اطار الديانة المسيحية الكاثوليكية . ومثل هذه الحركات وغيرها لا بد وأن تمر بمراحل محددة حتى تصبح مستقرة وثابتة بالنسبة للأديان الأخرى ، وربما قد يؤدي الشكل الثابت لهذه الحركات الدينية نفسها الى تشكيل القاعدة لظهور الحركات الدينية فيما بعد<sup>(١)</sup> .

وتعتمد الحركة الدينية على شخصية مؤسسها وما يتمتع به من جاذبية وقدرة على الإقناع والافتناع التى تجعل الناس يلتفون حوله . ويطلق على هذه الصفات اسم الكرزما Charisma أو الطاقة الملهمة أو الروحية غير العادية . وبالرغم من أن مؤسس هذه الحركات الدينية غالبا ما يكونوا ناقدين للتنظيم الدينى القائم إلا أن رعاتهم الدينية، على ما قد تحتويه من جوانب جديدة ، تدين بالكثير من جوانبها الى التراث الدينى الذى تبعت منه الحركة . وعلى سبيل المثال نجد أن بوذا كان ثائرا ضد الهندوسية التقليدية . ومع ذلك تأثر بها تأثرا كبيرا .

---

(1) Nottingham, F., K., *op. cit.*, PP. 224-225.

وخلال سنوات التكوين الاولى ، تتخذ معظم الحركات الدينية شكل الجماعات الاولى غير الرسمية . وتبدأ العملية أساسا بأن يؤثر مؤسس الحركة في مجموعة من الافراد الذين يتبعونه بحيث يؤثر كلا منهم به من خلال الاتصال المباشر باعتباره قائدهم الملهم ، ومثل هذا الاتصال يمددهم بالتماسك والدينامية وفي البداية لانجذابة رغبة لدى هذه الجماعة الاولى في تكوين تنظيم ديني . فهذه الجماعة في وضع لا يعتمد الاستماع والامتثال للتعاليم الدينية الجديدة التي يلقيها لهم قائدهم الملهم . وينمو الجماعة نجد هناك اتجاها من المؤسس نحو وضع قواعد تنظيم الحياة والسلوك مثل تعاليم المسيح للحواريين وتعاليم بوذا للذين يريدون طريق الخلاص وهكذا . والحق أن مسائل التعاليم لا تمثل مشاكل حادة في هذه المرحلة من تطور الحركة الدينية . كما أن قليلا من الاجابات الفكرية قد تعطى للاستئلة الخاصة بطبيعة المؤسس وسلطة رسالته ، ورغم ظهور هذه المسائل في وقت مبكر من تطور الحركة . وطالما كان المؤسس على قيد الحياة فان وجوده يسيطر على أتباعه ، ولكن هناك مسائل مثيرة للخلاف متمثلة في تمويض ونقل السلطة الى آخر أو آخرين ، كذلك البناء الهرمي للأفراد داخل الحركة<sup>(2)</sup>.

وفي المرحلة الثانية للحركة يواجه خلفاء Successors مؤسس الحركة مشكلة اعطاء تفسيرات واضحة للامور الاساسية المتصلة بالتنظيم أو المعتقدات والشعائر ، والتي لم يقدر لها أن تنضج أثناء حياة المؤسس وفي هذه المرحلة تتحول الحركة الى ما يسمى بالتنظيم الرسمي لجماعة من المؤمنين الذين يلتفون حول عقائد محددة وعامة تتعلق بالموضوعات

---

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 225-226.

المقدسة وما يتصل بها ، وفى هذه المرحلة الثانية ، والتي يتحمل مسؤوليتها عادة الجيل الثانى من الاتباع ، توضح بوضوح الصفات المطلوبة للمفوية ، كذلك فإن حدود السلطة بالنسبة للتنظيم تزداد وضوحاً كذلك نجد أن الاعتقادات الخاصة بالشخص المقدس ورسالة المؤسس تأخذ شكل العقيدة الرسمية ، والتي يعد الخروج عنها خروجاً عن الدين نفسه ، كذلك تتخذ بعض المناسبات الخاصة مثل العشاء الربانى عند المسيحيين أو يوم الغفران عند اليهود أو عيد الفطر أو عيد الاضحى عند المسلمين شكل التجمعات الرسمية ويتلازم مع هذه المرحلة نوع من الصراع على القيادة ، مثلما حدث فى الاسلام بعد وفاة الرسول وأدى الى ظهور الشيعة . أو الصراع الخاص بتكون المعتقدات الذى هز المسيحية فى القرن الثانى والثالث الميلادى ، ولكن يمكن التغلب على هذه الصراعات يستلزم الامر فى بعض الاحيان ظهور «مؤسس ثانى» يدعم الحركة .

وإذا ما نجحت الحركة فى البقاء عبر المرحلة الثانية ، فإن المرحلة الثالثة تتميز بالتوسع والتنوع ، وبهذا تصبح الحركة أكثر تماسكاً وتتخذ أشكالاً متعددة من التنظيم . وتختلف الحركات الدينية فيما بينها بالنسبة لدرجة التوسع ، فبعضها ما يقبع تحت تأثير حدود العنصر أو الطبقة أو الثقافة . ومنها ما تخطى هذه الحدود كالبنوذية والمسيحية والاسلام ، فقد حولت هذه الحركات الى ملها عديداً من الأشخاص ذوى المكانة السياسية والوضع الاقتصادى المرموق . وفى هذه المرحلة نجد أن الحركة الدينية تواجه الخطر الناجم عن نجاحها وتصبح ضحية الاختيار ما بين التوسع أو التركيز على التنظيم والمبادئ الاخلاقية والدينية للأفراد .

وتواجه الحركة فى مثل هذه المرحلة صموبات أخرى متعلقة بتقديم

تفسيرات عن سبب عدم تحول الاهداف الاحلية للحركة الى حقائق ملموسة رغم نجاح الحركة في كسب المزيد من الانبعاث . ونجد هذه المشكلة بصفة خاصة في الحركات ذات السيفه الانبثوية التي بشر بها القادة مثل : التنبؤات بعودة المسيح مرة ثانية ، ونهاية العالم وقيام مملكة الله على الارض ... وهكذا . وقد واجه الجيل الثالث من المسيحيين مثالا ، مشكلة عودة المسيح مرة ثانية ، وكان من الضروري تقديم تفسيرات اضافية لهذا ، يؤكد على عودته في شكل الطقوس وحضوره غير المنظور في قلوب المؤمنين به ، واعطاء تفسيرات مستقبليا أو أخرويا لقيام مملكة الله على الارض<sup>(3)</sup> .

هذا ، وهناك تأكيد في المصور الحديثة على الجوانب الاجتماعية للدين ، من ذلك ، ظهور حركة الانجيل الاجتماعي Social Gospel في المسيحية<sup>(4)</sup> وقد ترك لعدد من الحركات الدينية — السياسية مثل الفاشية والماركسية والشيوعية وضع تجسيد اجتماعي لمملكة السماء من الارض . ويواجه قادة هذه الحركات الدينية — السياسية في هذه المرحلة الثالثة ، مشكلة اعادة تفسير الاهداف التي طال تحقيقها . وبهذه التفسيرات الجديدة يبرر القادة سيطرتهم واستمرار حركاتهم ، والهدف الاساسي من هذه المرحلة الثالثة لتطور الحركات الدينية والسياسية هو الاستمرارية . وهو يشكل الهدف الاساسي لتنظيماتهم . ومن خلال هذه المرحلة نجد أن العملية الروتينية routinization أخذت ترحف على الحركة وتنظيماتها<sup>(5)</sup> .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 227.

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*, P. 228.

انظر ايضا :

Weber, M., *The Sociology of Religion*. trans. E. Fischhoff,  
Boston : Beacon Press, 1963. PP. 60-61.

Hammond, P., E., *Religion in Social Context. Tradition and Transition*. New York : Random House, 1969. PP. 59-69.

## ٤ - أنماط التنظيم الدينى وأنماط المجتمعات :

تدين معظم الدراسات الخاصة بالتنظيم الدينى إلى اسهامات عالم الاجتماع الالمانى أرنست ترولتش Ernst Troeltsch ، ففى كتابه التعليم الاجتماعى لكنائس المسيحية<sup>(١)</sup> حاول أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية الكنيسة Church<sup>(٢)</sup> والفرقة Sect . فالكنيسة عند ترولتش ، هى نوع من التنظيم الدينى المتميز عن الحركة الدينية فى شكلها الاكثر اكتمالا واستقرارا . ومن ناحية أخرى فالفرقة Sect تشير إلى المراحل الدينامية المبكرة لاية حركة دينية ، وعلى الرغم من أن هذه التفرقة كانت أساسا لاستخدامها فى الدراسات المسيحية الا أن دراسات غير عن اليهودية القديمة وأديان الهند والصين قد بينت لباحثين أن نموذج ترولتش للتفرقة بين الكنيسة والفرقة يمكن أن يستخدم ، أديان أخرى كذلك<sup>(٣)</sup> .

وقد أدخل حديثا على نموذج التفرقة بين الكنيسة - الفرقة ، كثيرا

(١) أنظر :

Troeltsch, E., The Social Teaching of Christian Church, *op. cit.*, (2 Vols).

(٢) نظرا لأن معظم الموجهات النظرية والامبريقية لعلم الاجتماع الدينى مستمدة فى الاصل من الديانة المسيحية فاننا نستخدم لفظه (كنيسة) هنا بمعناها العام لتعنى كل اشكال للحياة الدينية لاي جماعة . ويميل بعض العلماء إلى استخدام المصطلح اللاتينى Ecclesia كبديل لمصطلح الكنيسة Church عندما يستخدم فى المحتوى المسيحى .

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 228-229.



من التديلات ووجهت اليه حيدا من أوجه النقد . فكثير من الباحثين ،  
 من أمثال نيبوهر H. R. Niebuhr ، حاولوا متأثرين بالقرات الأمريكى ،  
 تعديل نموذج ترولتش بادخال مفهوم جديد هو الملة denomination  
 مصطلح وسيط بين الكتيبة القائمة والمحافظة والتي ينتمى اليها الاعضاء  
 بالولد ، وبين الفرقة التطوعية ذات النزعة الثورية والتي يلتحق بها  
 الاعضاء أما عن طريق التحول Conversion أو الانتفاع coviction<sup>(١)</sup>  
 ويشيف هيوارد بيكر مفهوما جديدا وهو الملائمة cult<sup>(٢)</sup> ويرى بيكر ،  
 مثله في ذلك مثل Niebuhr وكثير من علماء الاجتماع أن الملة هي الشكل  
 الظاهر للتنظيم الدينى الأمريكى ، وقد لاحظ هؤلاء العلماء أن هناك  
 اتجاها يعيز الفرق الدينية بتطوير بعض السمات الكنائسية وبهذا تحول  
 الى ملل<sup>(٣)</sup> وقد اثار ولسون Bryan Wilson الى أن الاتجاه  
 الدينامى للفرق الناجحة نحو التحول الى ملل يدميزة بالنسبة للمجتمعات  
 المتطورة اقتصاديا والتي تتميز بوجود الفرق ذات الطبيعة التحويلية أكثر  
 من تميزها بالفرق ذات الطبيعة الانعزالية .

من ناحية أخرى نجد أن جونسون Benton Johnson يرى أن  
 الماهيم الخاصة بالكتيبة والفرقة والملة والطائفة تؤدي الى الموموس في  
 البحث السوسيلوجي لأنها تحتوى على عديد من المتغيرات المختلفة

#### (١) انظر :

Niebuhr, H. R., *The Social Sources of Demonstrationism*.  
 New York : Meridian, 1957. PP. 17-25.

#### (٥) انظر :

Lepold Von Wiese and T. B., Becker, *Systematic Sociology*.  
 N. Y. : Wiley, 1932. PP. 624-628.

(6) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 229.

وليس متماسكة دائما في أية حالة معينة<sup>(٧)</sup> . وأخيرا نجد أن علماء الاجتماع الذين درسوا التنظيم الديني في مجتمعات أفريقيا وآسيا قد اكتشفوا أشكالاً تنظيمية جديدة ومختلفة ولا يمكن أن تندرج تحت أي من هذه المقولات السوسيولوجية<sup>(٨)</sup> . على أية حال ، يمكن التفريق بين هذه المفاهيم على النحو التالي :

تؤكد الكنيسة عموميتها داخل حدود معينة ، سواء كانت قومية أم عالمية ، وجميع الاعضاء الموجودين والمولودين في هذه المنطقة يتمتعون أعضاء في هذه الكنيسة ، وتمتبر أنماط السلطة الخاصة بها رسمية وتقليدية ، وهي تسير بطريقة مركزية وهرمية من أعلى إلى أسفل التنظيم ، من خلال سلسلة من الأوامر وهناك عدد من القادة في هذا التنظيم المتنوع ، ولعل أهمهم هو القس priest الذي حل محل الرسول أو النبي prophet ويستمد القس سلطته من البناء الهرمي للكنائس وتمثل وظيفته الرسمية في إدارة الشعائر مع الاعضاء . وتتميز الكنيسة عن الفرقة بأن ليس لها اتجاهات انعزالية مهادية لهذا العالم ، على العكس فإن هدفها هو ضبطه من أجل أهداف التنظيم الديني ، ومن ثم فهناك تبادل مـ شـر بين سلطة الكنيسة والانظمة العلمانية للمجتمع بما في ذلك الحكومة المدنية . ولهذا السبب ، فإن الكنيسة ، كما يذهب ترولتش ،

---

(7) Wilson, B., *An Analysis of Sect Development*, A.S.R. Vol. 24. (Feb. 1959) PP. 3-15.

(٨) انظر :

Johnson, B., "A Critical Appraisal of church-sect Typology", A.S.R. Vol. 22 (Feb. 1957) PP. 88-92.

....., "On Church and Sect" A. S. R. Vol. 28 (August 1963) PP. 539-549.

تتحكم في العالم كما أنها خاضعة لتحكم العالم فيها<sup>(٩)</sup> . والفرقة في مقابل هذا ، تتميز بأنها جماعة صغيرة حيث يرتبط أفرادها طوعية ، وغالبا ما يكونوا في سن الرشد . وتمارس السلطة عادة من خلال القيادة الملهمة بدلا من التنظيم الهرمي ، وعلى الرغم من ذلك فإن الضبط والنظام الديني يفرض عامة بواسطة الالتزام المتبادل بين أعضاء الجماعة . وتتميز الفرق عامة بالحماس الديني والاخلاقي ، ولكل فرقة ثمار أخلاقي أو ديني معين ، واعتقادات وممارسات الفرقة تساعد على وضع حد فاصل بين أعضاء هذه الفرقة الصغيرة وبين العالم الخارجي . كذلك يتميز أعضاء الفرقة بأنهم عادة في عداء مع أعضاء كل الكنائس الأخرى ، ومن ثم فإن الفرق تميل لأن يكون لها اتجاه راديكالي في رفضها للحكومة العلمانية ، كما نجد أن أعضاء الفرقة قد يرفضون المظالم ، الحكومية أو الخدمة العسكرية أو قد يرفضون دفع الضرائب . وهكذا . هذا ، ويوجد نوعان متميزان من الفرق ، الفرق الانزالية ، والفرق ذات الطبيعة الفضالية<sup>(١٠)</sup> .

والملة هي جماعة مستقرة نسبيا ذات حجم معقول وعلى شيء من التمسك وتضم عددا من أعضائها بحق المولد . والملة واحدة ضمن عدد من الكنائس الموجودة داخل حدود إقليم معين أو عدد من المقاطعات . وأحيانا ما تكون السلطة في الملة هرمية وأحيانا أخرى تنبع من الأعمال المشقة للجماعات المحلية لرجال الدين والملة عكس الفرقة من حيث أنها — الملة — تتميز بالرسمية من ناحية وبال تقليدية والابتعاد عن الحماس والتشدد من ناحية أخرى . ويعتبر رجال الدين في الملة مسئولين عن رعاية تجمعاتهم .

(9) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 231.

(10) *Ibid.*, P. 231.

كذلك فإن الملة لا تمنع من الاشتراك في الحروب ، ولا تحاول السيطرة على العالم ولكنها في أغلب الاحوال تكون في علاقة تعاون مع المنظمات والسلطات الدنيوية والمؤسسات الدينية الأخرى . ويمكن أن نميز نوعين أساسيين من الملل فقد تكون الملل أصلا فرقا كونت اتجاهها سلبيا مع العالم وقد تكون الملل من ناحية أخرى كنائس سابقة ولكنها تحت ظروف الاستمرارية أخذت شكل المال ، كما هو الحال في أمريكا ، ولعل كنائس Bopstist و Methodist خير أمثلة للملل التي نبتت أصلا من كنائس سابقة ، بينما تعد كنائس Lutheran Episcopال والتي أسست على المستوى القومي في إنجلترا بمثابة ملل في الولايات المتحدة الأمريكية<sup>(11)</sup> .

والطائفة Cult من ناحية أخرى تتميز بأنها جماعة دينية صغيرة وتشابه في بعض جوانبها مذهب الفرقة ، وإن كانت تختلف عنها في أن العضوية قاصرة على المناطق الحضرية . وغالبا ما يلجأ أعضاء الطائفة للانضمام إليها عندما يواجهون بالوحدة والتوتر في زحام المدينة وعندما يكونوا في سن متأخرة من حياتهم . وتعد العضوية في الطائفة تطوعية ، ولا يعنى الانضمام الى الطائفة الالتزام بقواعدها النظامية . وتعتبر السلطة في الطائفة ضعيفة وليس لها أثر واضح . والأعضاء ينتمون الى الطائفة ليس بسبب قبول اعتقاداتها وممارساتها ولكن لتوافق معظمهم مع الآخرين . ولا تقتضى عضوية الطائفة عدم الانتماء الى كنائس تقليدية بالعضوية والانتماء هنا ، غير واضح المعالم وغالبا ما لا يكونا منظمين والقيادة في الطائفة كرزمانية وغير رسمية . وغالبا ما تركز معتقدات الطائفة على أحد الجوانب الخاصة بالتعاليم الدينية وقد تستعير بعض السمات من ثقافات أخرى .

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

ولا ينسحب أعضاء الطائفة من الامور الدنيوية ولا يعارضونها .  
 حقيقة أن أعضاء الطوائف ليسوا مهتمين بالمشاكل السياسية والاجتماعية  
 بشكل نشط ، ولكن وخليفة الطائفة هي مساعدة الاعضاء على التوافق بقدر  
 الامكان مع العالم الدنيوي ونظامه المختلف . وقد يساوى بعض علماء  
 الاجتماع الطائفة بالمراحل الاولى لتطور الفرقة . ولكن الفارق الاساس  
 الذى نؤكد هنا هو الطبيعة الاختيارية والتسامحية للطائفة في مقابل  
 التشدد الاخلاقي والنظامي الفرقة ولعل من أهم الامثلة في العالم  
 الغربى على مثل هذا النوع من الطوائف هو حركة Father Divine's  
 IAM Movement وحركة peac Movement وبعض حركات  
 الشباب كحركة Krishna واتباع Meher Baha (١٢) .

---

(12) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 233.

## ٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الدينى وأنواع المجتمعات :

على الرغم من أن بعض أنواع التنظيم - ينسب تناسب وأنواع معينة من المجتمعات أكثر من غيرها ، إلا أن هناك إمكانية تواجد عديد من أنماط التنظيم الدينى فى نفس المجتمع . فعلى المجتمعات البدائية لاتجد تمييزاً بين التنظيم الدينى والتنظيم العام للمجتمع فكلاهما متضمن فى الآخر . أما فى المجتمعات التقليدية أو ما قبل الصناعية نجد أن هناك وضعاً اجتماعياً يسمح بوجود الكنائس الكبرى مثل الكاثوليكية الرومانية ، الكنيسة الارثوذكسية الشرقية . ويرجع اختفاء الكنيسة العالمية فى العالم العربى الى ظهور عديد من الكنائس القومية فى العديد من المجتمعات . وقبل ظهور الدول القومية الكبرى كان المجتمع يتميز بالانقطاع الزامى ومع بداية التحول السياسى نجد أن التنظيم الدينى يؤكد على الوحدة وبالرغم من أن ظهور الحكومات القومية قد حطم هذه الوحدة إلا أنها دعمت نفسها بشكل معدل من التنظيم الدينى والذى أكدت ودعمت فيه الوحدة الدينية والوحدة القومية<sup>(١)</sup> .

ويتطل النمذج الثانى من المجتمعات ظهر لنا نوع من التمردى للسلطة الدينية ، وقد أدى هذا الى ظهور الفرق كمنظمات دينية تضم كلا من الاغراض الدينية والسياسية . ومن خلال الصراع بين الفرق والكنائس المسيطرة وبين الفرق وبعضها بعضها برزت مرحلة جديدة للتسامح الدينى والحرية الدينية الى الوجود .

---

(1) Nottingham, E., E., *op. cit.*, P. 235.

وفى النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — والتي تتميز بالحرية المدنية التي حققتها الفرق • ملاحظ أن هذه المجتمعات الحضرية اللامتناسية والمتميزة بالفردية لا تجد امكانية لكنائس جديدة ، أكثر من هذا فإن الاتجاه العام السائد فى هذه المجتمعات ككل يعتبر معاديا لكنائس القائمة ، ففلك الكنائس سواء كانت عالمية أو قومية ، تأخذ شكل ومكانة الملأ أرادت أو لم ترد •

هالملة إذن هى النوع المميز للتنظيم الدينى للنموذج الثالث من المجتمعات • كما أشرنا فإن بعض الكنائس السابقة قد تخلت من ادعاءاتها المالية حيث يميل معظم أعضاء الفرق الى تحسين أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية وذلك باستغلال الفرص المتاحة فى المجتمع الصناعى • وتعتبر الملة مناسبة لمثل هذا النوع من الناس لى خى تمثيل لمرق الطبقة المتوسطة ، فالمعضوية لىها اختيارية ويحقق هذا الاختيار للانتماء الى حاجة الفرد للشعور بالتميز الذاتى ويخلف من معاناته الاقتصادية (٧) •

وعلى الرغم من أن الملة هى النموذج المميز للتنظيم الدينى بالمجتمعات الحديثة الا أن هناك عديدا من الفرق والطوائف الجديدة • فليس لكل الاعضاء مقدرة على التوافق مع حركة التتقل الاجتماعى ، فهؤلاء الذين يفشلوا فى تحقيق هذا التكيف غالبا ما ينسبون ويكونون فرقا جديدة ، فعندما يهاجر الافراد من المناطق الريفية الى المدن الكبرى غالبا ما يجدون أنفسهم فى حالة من الضياع وعدم الاستقرار فى كنيسة المدينة جتى لو كانت لا تخرج عن كونها ممثلة للتمهم وذلك لانها لا تحقق أو تشبع نفس الحاجات التى كانت تشبها الكنيسة لى موطنهم الاصلى • وعلى ذلك

---

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 235.

تجد أن مهاجرى الريف ، خاصة الذين يعملون بأجور منخفضة فى المدينة يشكلون فرقا جديدة حتى يحصلوا على نوع من المكانة الاجتماعية ويواصلوا أداء الطقوس الدينية التى اعتادوا عليها فى موطنهم الاصلى<sup>(3)</sup>.

وغالبا ما تعد الطائفة ظاهرة متروبوليتية ، غالفاواحى الحضرية تتميز باللامعيارية anomie والتى تتضمن غياب الاتفاق العام حول المعايير التى تحدد الطرق المقبولة للسلوك ، وفى المراكز الريفية الصغيرة نجد أن الفرد غالبا ما يعتاد تنظيم سلوكه وفقا لهذه المعايير ، ومن ثم فانه يصاب بالغموض الاخلاقى عندما ينتقل الى المراكز الحضرية نظرا لوجود التنوع الهائل فى المقاييس الاخلاقية المتنافسة والمتصارعة. وهذه اللامعيارية فى الحياة الحضرية غالبا ما تؤدى الى أن يكون الفرد متطويا على ذاته متغافيا عن أهمية وسائل ضبط الجمعى . وفى هذه المراكز الحضرية نجد أن التمسك بالمعايير الدينية التقليدية قد قل لدرجة كبيرة ، وفى الحياة الحضرية نجد الكثير من الافراد يمانون من التفكير والتخبط . أكثر من هذا فاننا نجد فى المراكز الحضرية عديدا من الاعتقادات الدينية والاخلاقية والافكار الفلسفية من كل أنحاء العالم ، وتشكل هذه الافكار قاعدة للاعتقاد الطائفى ينجذب اليها الافراد الحضرين ، سواء المتسلم أو الجاهل منهم . والوظيفة الاساسية لهذه الطوائف هى اعطاء شعور بالارتباط دون وضع مطالب أو قيود اخلاقية . ونظرا لان النموذج الثالث للمجتمعات — المجتمعات الصناعية — يحتوى على عديد من الافراد المفتربين ، فليس من المستغرب أن تكون الطائفة هى التنظيم الدينى المميز لهذا النوع من المجتمعات .

---

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 435.



ولعل المجتمع الحديث بما يحتويه من وسائل اتصال واستخدام للكمبيوتر قد أحدث ثورة في شكل المجتمع ، تشابه تلك التي حدثت عندما تحول المجتمع من مجتمع زراعي الى مجتمع صناعي . ففي هذه المرحلة الثالثة قد يتبادر الى الذهن السؤال التالي : هل سيكون هناك استمرارية للتنظيمات الدينية لتقابل الحاجات النفسية والدينية والاجتماعية لاعضاء هذا المجتمع الجديد ؟ . الحق ان الانسان الحديث يبدو وكأنه يشكل حياته وفقا للسياق البيروقراطي فهو يجد ان ذاتيته قد تضررت او تحددت في شكل أرقام ، سواء ذهب الى البنك أو في وظيفة أو في مكتب التأمينات الاجتماعية . وفي هذه الحالة نجد ان الانسان يحاول أن يسمى لاكتشاف ذاته من خلال صفات كيفية ، ويؤكد هذا من خلال طرق مميزة . فقد يلجأ الى الدين والتنظيم الديني على أنه الملاذ الأخير الذي قد يحقق فيه اكتشاف الذات والتعبير عنها . أكثر من هذا ، فإن وسائل الاتصال الحديثة قد ساعدت الافراد المهتمين بالامور الدينية أن يكونوا على اتصال بالعالم كله ، ومن ثم بكل الاشكال المختلفة من الاديان والتنظيمات الدينية . وهناك مظاهر واضحة تشير الى أن كثير من التنظيمات الدينية القائمة فقط هي التي تحاول التداخل والتعايش مع الاشكال التنظيمية الجديدة ، ولكن هناك تنظيمات جديدة كلية هي سبيلها الى الظهور (4) .

---

(4) Notunguan, E, K., *op. cit.*, PP. 237-238.

## ٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر :

يتفق العلماء الاجتماعيون فيما بينهم على<sup>١</sup> ، الاختلافات الطبيعية والعمرية ترتبط بالطرق المختلفة التي ينظر بها إلى العالم ، فكبار السن غالبا ما يكونون في حالة من الرضا بالنسبة لكل ما يجري في العالم ، وعلى العكس فإن الشباب غالبا ما ينظرون نظرة مختلفة للأمور وذلك باعتبارهم أكثر تقبلا للتغيرات الجديدة . أكثر من هذا ، فإن أفراد الطبقة الوسطى ليس لديهم اهتمام كبير بالتفكير الاجتماعي وانصراف الأحداث ، ولذا نجدهم غير مكرثين بالقوى الاجتماعية وراء ذلك السلوك . كذلك ، ليس لديهم فكرة واضحة عن الكيفية التي يمكن أن تسهم بها التنظيمات الدينية في معالجة مثل هذا النوع من السلوك ، ورجال الدين الذين يهتمون بعمل تنظيماتهم «مناسبة» للعصر الحديث وذلك من خلال اشتراكهم في حل المشاكل الملحة في مجتمعاتهم وهذا يتطلب ديموقراطية كاملة في الهيئات الدينية ، كذلك لا نتوقع من التنظيمات الدينية ذات المصادر المحدودة أن تقوم بما فعله المجتمع الكبير في القيام به . وفي أحيان أخرى نجد أن التنظيمات الدينية أقل فاعلية من المجتمع المعاصر<sup>(١)</sup>.

وهناك محاولات رائدة لخلق تنظيمات دينية أكثر توافقا مع الحاجات الملحة للناس في المجتمعات الحديثة وتتميز هذه التنظيمات الجديدة بأن لها اتجاها ماديًا للديموقراطية وتوجه دعوته مباشرة إلى الشباب الذين

<sup>(١)</sup> T. A. Birmingham, E., K., op. cit., P. 247.

يعتبرون متبرين من وجهة نظر التنظيمات الدينية والسياسية القائمة ، وتحاول هذه التنظيمات الجديدة أن تغالى في الارضاء الشخصي والتعبير الذاتى ومشاركة الأفراد في جماعتهم الاولى وتهتم هذه التنظيمات بالمناطق المتخلفة وتوجه أنشطتها إلى حركات الهييز ومدنى المخدرات والمضطرين على النظام وغيرهم ، وهذه التنظيمات لا تهتم بإخطاء الناس ولكنها تحاول فهم ، لحوكمهم بالشعائر الحديثة ليست هى الوسيلة الوحيدة للمشاركة مع الجماعات الدينية . فالرسمي ، خاصة موسيقى الجاز ، والرقص ، والرحلات ، والحفلات كلها أشكال جديدة للتعبير الدينى فى المجتمع الغربى (٣) .

على أية حال ، فإن هذه التنظيمات الجديدة تمكس المحيط الاجتماعى بدلا من ادماجه . ولا يعنى هذا أن التنظيمات الدينية لا تبذل من جانبيها أى محاولات للتأثير فى المجتمعات المحلية والقومية لتسهر بها نحو الكمال الدينى ، بل على العكس من ذلك ، فالتناجد أن محور السوعظ الدينى والانشطة الاجتماعية التى تقوم بها هذه المنظمات الدينية تمثل كثيرا من الجهد الذى يبذله فى هذا المجال . ولكن رغم هذا يبقى أمامنا سؤال عن مدى تأثير هذه الجهود فى تعديل الوضع الاجتماعى . ويشير لنسكى الى أنه على الرغم من أن هذه التنظيمات غير نافجة ، إلا أن الانمال اليومية للعديد من أعضاء الجماعات الدينية تمكس تأثرا بالفسا بهذه التنظيمات . ولكى ندهم طبيعة الجهد المبذول من التنظيمات الدينية فى المجتمعات الحديثة فمن المفيد أن نختبر بعض الوسائل التى تعمل على

(٢) كنظر :

Broden, C., *These Also Behene: A Study of Modern American Cullts and Minority Religious Movement*. New York: Macmillan 1949.

خلق الضغوط الاجتماعية داخل التنظيمات الفردية • وتشير البحوث التي تمت في هذا المجال الى أن هناك اتفاقا في الآراء حول ارتباط التغيرات المتوقعة مع القيم الدينية ، بينما نجد أن هناك نمجة كبيرة من الآراء الخاصة بالأفراد المسئولين عن الشؤون المالية لوضع السياسات في التنظيمات الدينية ممن يعارضون أي تغيرات اجتماعية في المجتمع المحيط بها<sup>(3)</sup> .

---

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 249-252.

## ٧ - السلطة الدينية :

بنفس النظر عن أصل الدين في المجتمع ، غالبا ما يتخذ الدين شكلا بيروقراطيا ولا شك ان البيروقراطية الدينية تختلف من مجتمع الى آخر ، ففي المجتمعات الغربية غالبا ما ينظم الدين حول شكل هيراركي hierarchy وهمي . فلا يمكن مثلا أن نتصور وجود استمرار الكاثوليكية الرومانية دون هذه الهيراركية . وفي المجتمعات غير الغربية لا نجد تنظيمات هيراركية رسمية على غرار النموذج الكاثوليكي ، ولعل غياب هذه التنظيمات هو الذي منع الأديان من التطور من عصر الى آخر . ففي الهندوسية على سبيل المثال ، لا نجد أي مقارنة بما هو موجود في الكنيسة أو الملة . فالبيروقراطية بهذه الديانة ليست معقدة ولها الطابع المحلي ، ومن ثم لم يتطور نسق رسمي للاتصال بين الوحدات المحلية لاقامة سياسة عامة تحاول القضاء على الصراعات الخاصة بالمقيّدة وتوحد ممارسة الشعائر . هذه الاختلافات ، بطبيعة الحال ، تعكس الطرق المختلفة التي من خلالها يتكامل الدين مع المجتمع وكذلك التسوع في بناء البيروقراطية في كل أنظمة المجتمع<sup>(١)</sup> .

ويلاحظ جلوك Glock أن علماء الاجتماع لم يهتموا اهتماما كافيا للتنظيمات الدينية على أساس من الدراسات المقارنة في الثقافات المختلفة ويلاحظ أن هناك الكثير من الدراسات حول التنظيم الديني في المسيحية

---

(1) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds) *Sociology Today, op. cit.*, Vol, I, P. 157,

بصفة خاصة . ولعل الكثير من الدراسات قد دار حول تفرقة ترولتش Troeltsch بين الفرقة والكنيسة .

على أية حال ، هناك حاجة للعديد من الدراسات حول التطور البيروقراطي في مختلف الأديان . فالشكل البيروقراطي للنظم الدينية له علاقة ، بلا شك ، باللاهوت وشكل السلطة الممارسة على الأعضاء ومقدار التأثير الذي يمارس على السياسة العامة . وكما يطلق جلوك ، هناك القليل من الدراسات السوسيولوجية التي تركز حول البيروقراطية الدينية . وليس هناك نظرية لتنظيم هذا التنوع الخاص بهذه الأشكال البيروقراطية في التنظيمات الدينية<sup>(2)</sup> .

ولعل من أهم المسائل الخاصة بدراسة البيروقراطية الدينية هي العملية الخاصة بصناعة القرار ، أى الطرق التي من خلالها تستطيع التنظيمات تكوين سياسة معينة وتحاول الاختيار من بين البدائل المتاحة . ولا شك أن هذا يقود الى عديد من الاسئلة الأخرى حول كيفية تناسب هذه القرارات بالنسبة للأعضاء ، وكيف تتعامل البيروقراطية الدينية مع المخطوط الخاصة بتبنى تفسيرات للكتب المقدسة تتناسب مع التغيرات السريعة في العالم الاجتماعي . ولا شك أن الاجابات المقارنة والمنظمة لمثل هذه الاسئلة سوف توضح التفاعل بين اللاهوت وبناء البيروقراطية الدينية .

ولا شك أن مناقشة التفخيم الديني تقودنا بالضرورة الى مناقشة مشكلة القيادة والسلطة الدينية . وهنا نواجه مرة أخرى مسائل عامة مثل،

---

(2) Glock, C., "The Sociology of Religion" in Merton R. K. et. al. (eds.) *Sociology Today, op cit.*, Vol. 1, P. 160.

ما هي الظروف التي يدير فيها القيادة الدينية المهمة (الدرزمانية) ؟ ، وكيف تزدهر هذه القيادة ؟ وكيف تضمحل ؟ وما هي العملية الخاصة بتخصيص الادوار الدينية ؟ وما هي السلطة الدينية التي تمارس في مختلف المجتمعات في مجالات مينة للحياة ، وما هو نوع الناس الذي يمثل لمثل هذه السلطة ؟ .

وبالرغم من أن هناك عديدا من البيانات التاريخية حول القيادات الدينية في شكل سير ذاتية وفي تاريخ الكنائس وغير ذلك ، إلا أن القليل من هذه البيانات ذو نفع لعالم الاجتماع أو للمعالجة المنظمة لهذه المسائل .

## ٨ - الكارزما Charisma والسلطة الدينية :

لقد خصص فيبر جزءا كبيرا من أعماله لتوضيح دور « الكارزما » كقوة أساسية ودافعة للتغير الاجتماعي<sup>(١)</sup> . وكنقطة بداية ، نقول أن فيبر ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات والتي تحدد بدورها سمات السلطة Authority وشرعية القوة التي تسمح بالتنفيذ .

وأول هذه الانساق أو الاعتقادات — كما يذهب فيبر — هو السلطة التقليدية Traditional authority والتي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد Sanctity of tradition ونسق القيم القائم تحت هذه السلطة

---

(١) لم يعرف فيبر مفهوم الكارزما Charisma في كتابه علم الاجتماع الديني *Sociology of Religion*, trans. by E. Fishchoff, Introduction by T. Parsons : Beacon Press, 1963.

ناعتماد فيبر كان موجها لبحث النماذج المختلفة للنبوة للكرزمية ودورها كمصدر تشريعي للقانون . وفي مكان آخر شرح لنا فيبر الكارزما كمفهوم ونظام ، ولزيد من المعلومات حول مناقشة فيبر يرجع إلى :

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 324-423; *Law in Economy and Society* (Cambridge Mass. : Harvard University Press 1954). Gerth, H. H., and Mills, Wright, C., (Eds.) *From Max Weber: Essay in Sociology* op. cit., 245-264, 295; Eisenstadt, S. N., (ed.) *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*. (Chicago: University of Chicago Press, 1968), PP. 40-65, Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1, PP. 18-26; Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A. S. R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2, 22. 199-213.



التقليدية يمكن أن ينظر اليه على أنه مقدس ودائم ومفهرم ، ولهذا فإن قوة الحاكم محكومة بالتقاليد 'Traditions' التي تعطيها ، ومن ثم فانه بالرغم من أن التغير الاجتماعي يفرض أسس هذا النظام ، إلا أنه أبس هناك مكان للاختيار الاجتماعي أو التغير الاجتماعي .

أما عن القيم : في تشرع السلطة الكرزمية Charismatic authority النموذج الثاني - تقوم ، كما يذكر فيبر ، على «صفة خاصة لشخصية الفرد ، وبفضلها يتميز عن أقرانه الماديين ولهذا يعامل على أنه يملك قوى فوق طبيعية Supernatural أو فوق انسانية Superhuman أو على الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة . مثل هذه القوى أو الصفات ليست هي متناول الشخص المادي ، ولكن ينظر اليها على أنها مقدسة Divine أو قدوة ، وعلى أساس هذه الصفات أو القوى ، فإن الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر اليه على أنه قائد Leader (2) .

والقيادة الكرزمية أو المهمة ، كما يذكر فيبر ، لها سمتين أساسيتين ، أولاً : فهي دعوة إلى العنصر غير العقل Non-rational في الطبيعة الانسانية ، وبمعنى آخر ، فإن طاعة أتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس ، وقائمة على أساس الكرامات Sign التي تثبت الموهبة الالهية لديه . ولهذا فإن القائد الكرزمي يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه . ثانياً : تتسم الكرزما بكونها خارجة على الطبيعة المادية ، ولهذا فهي تعارض بشدة كلام السلطتين البيروقراطية والتقليدية ويمكن أن تعرف الكرزما على أنها تتسامى بالروتين Routine المادي وتضيف

---

(2) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., PP. 358-359.

قيما « راديكالية » للحياة اليومية<sup>(3)</sup> هاتان التسمتان تجعلان من الكرزما كما يقول فيير « القوة (الثورية) المتميزة في التاريخ »<sup>(4)</sup>.

وتسنع الفرصة دائما لظهور الكرزما في حالات الضرورة والظروف القاهرة ولهذا فإن القائد الكرزمي « راديكالي » بطبيعته فهو يحاول دائما تحدى نسق القيم الثابت وذلك بمعالجة جوهر المشكلة . فالقائد الكرزمي في تأثيره يقود حركة اجتماعية أو دينية جديدة ، وغالبا مايقنع أتباعه بهدف جديد ، ومن ثم فإنه عندما تدرك كرزمته his Charismatic غير البناء الاجتماعي وفلسفة القيمة ، فإنه من المتوقع أن يتصافا بالثورية ويؤكد فيير أنه من أجل تفتيت الوضع الراهن وخلق نسق قيمي جديد لأحداث التغير المجتمعي ، فإن المصلحة المادية لا تكفي لخلق أو تفسير ذلك . ما يحتاج إليه . كما يرى ، فيير ، هو قوة روحية Spiritual Force أو كرزمية دينية Religions Chrissna ، وعند بروز الكرزما يكون هناك دائما دعوة Call لنشر قيم جديدة واحساس برفض الماضي ووعده<sup>5</sup> لهي المستقبل<sup>(6)</sup>.

وقد يظهر الكرزما في حث ميادين الحياة الاجتماعية ، الدينية ، الاخلاقية ، الفنية ، العلمية ، السياسية ، الادبية ، العسكرية . الخ<sup>(7)</sup>.

---

(3) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*. op. cit., PP. 358-362.

(4) *Ibid.*, P. 362.

(5) *Ibid.*, P. 89.

بالنسبة لفيدر : من من أهم سمات الكرزما هي أنها «تظل بعيدة عن الانجازات الاقتصادية» .

(6) Weber, M., *Theory of Social and Economic Organization*. op. cit., P. 237.

ورسالة الكرزما ، على أية حال ، دائما قوة ثورية Revolutionary Force ذلك نظرا لانشغالها برفض القيم التقليدية والنسوة على الروتين الثابت . وبهذا فان الكرزما تحدث ثورة داخلية internal revolution ، وذلك بإثارة الناس من الداخل وتشكيل الاشياء طبقا للإدارة الثورية الكرزمية .<sup>(٧)</sup> وطالما أن الكرزما بطبيعتها صفة استثنائية حيث لا يمكن تقليد أو نقلها فان سلطتها تصبح مصدرا لصعوبات .

أعنى — كيف يمكن لمثل هذه السلطة أن تستمر اذا ما حدث وأن اختلف قائدها الكرزماتي ؟ يذهب فيبر الى أن هذه السلطة يعين لها فرد آخر ، وذلك بوسائل متنوعة ، مثل التمتع بصفات معينة ، الثورية ، الخائفة الجديد يعين كخليفة من القائد الاصلى ، ويمين من التلاميذ أو الورثة<sup>(٨)</sup> . وهذا ما يسميه فيبر «بتماقب الكرزما» charismatic succession

ولما كانت الكرزما تقف على معارضة للنظام "تقليدي والبيروقراطي ، فان الترشيد Rationalization<sup>(٩)</sup> ، النموذج الثالث للسلطة ليس أقل من كونه قوة ثورية من الكرزما . وبالرغم من أن هذه القوة العقلية تشارك الى حد كبير مفهوم الكرزما على خصائصه ، الا أن هذا لا يعنى

---

(٧) يوضح فيبر المقصود بهذه الثورة الداخلية بقوله : (الكرزما ربما قد تتضمن إعادة تنظيم داخلي أو ذاتي ناتج عن المعاناة أو الصراع أو الحساس ، ربما يؤدي ذلك الى تنير راديكالي في النسق المركزي للاتجاهات وموجهات الفعل ، حيث تعطى وجهة جديدة كلية لكل الاتجاهات نحو مشاكل مختلفة) .

*Ibid.*, P. 68.

(8) *Ibid.*, P. 77.

(٩) هذه القوة العقلية Rationality ناتجة عن كونها قائمة بطريقة بمتترف بها على انها شرعية Legal

Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization* op. cit., P. 235.

أن العقلانية ، ببساطة ، استمرار للكرزما . وفى الحقيقة ينظر فيبر الى العقلانية فى عدة أشكال مختلفة . ووجد أنها ليست عائنه بحسبه كليه عن أى نموذج من السلطة . « أن حقيقة الكرزما أنها عندما تأتى . تحتك بالنظم الثابتة للمجتمع وتمطى قوة للتقاليد »<sup>(١٠)</sup> . التنشئة الاجتماعية . وعندما تفشل الكرزما فى تقديم إعادة ترتيب أو تعريف للقيم الاجتماعية والتقليدية وعندما تخفق فى مسايرة التغير أو تفتت النظام القائم . عندئذ تفقد الكرزما « سميتها الطارئة » emergency character أو تكون قد فقدت عصبها Nerve الثورى . ولهذا يبرز الترسيد كاستجابة للمشاكل داخل النظام الكرزما تى القائم ويتحد مع النسق القيمى المؤسس عليه . هذا « الادماج » هو ما يسميه فيبر ( تحول الكرزما ) Transformation of Charisma<sup>(١١)</sup> .

وما يجب التركيز عليه هنا هو أنه عن طريق إعادة توجيهه كل الاتجاهات بصور شاملة ، وكذلك كل جوانب الحياة ، يغير القائد المهم المجتمع من الداخل ، ويحقق نفاذه الى النظام القائم ، بعد أن يكون قد تعرف تماما على كل الامكانيات أو الاحتمالات المتاحة فى النسق الاجتماعى هذا النوع من التغير الاجتماعى — كما يذهب فيبر متصل بالقائد المهم والتزامه الذى له مفهوما أخلاقيا ، ويقول فيبر « أن هذه القاعدة كامنة أكثر ، فى مفهوم أن واجب هؤلاء الذين يدعون الى رسالة كرزمية ، أدرك صفتها ( الاخلاقية ) والعمل طبقا لذلك »<sup>(١٢)</sup> والكرزما فى أجل مورها

(10) Gerth and Mills, (eds) *op. cit.*, P. 235.

(11) Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organization op. cit.*, PP. 363-30<sup>th</sup>

(12) *Ibid.*, P. 359.

— كما يرى فيبر — عندما تكون دعوة الى الالتزام بقيم جديدة وتحديث  
Modernization النسق الاجتماعي من خلال القيم • وهذا ما يفسر لنا  
لماذا أعطى فيبر أهمية كبرى للواجبات الاخلاقية عند النبي Prophet  
كداعية لتفسير جديد للحياة من خلال القيم<sup>(١٢)</sup> .

---

(١٢) انظر :

Weber, M., *Sociology of Religion, op. cit.*, PP. 32-59, XXXIII.

## ٩ - خاتمة

حاولنا أن نبين في هذا الفصل كيف أن التنظيمات الدينية تظهر كنتيجة مصاحبة للتمايز الاجتماعي وتقسيم العمل في المجتمع . وهناك تنظيمات دينية معينة تنبع من الطريقة الاندينية الخاصة بالقائد الدني وأتباعه . ولكن هذه التنظيمات تواجه غديداً من المشاكل خاصة بعد وفاة القائد الكرزماتي نفسه أو محاولة تغلب الروتين اليومي على الطابع الكرزماتي . ولقد حدد لنا O'dea عدداً من المشاكل التي تواجه التنظيم الديني وهي ما يطلق عليها المشاكل الخاصة بعملية التنظيم للدين ، فعملية تنظيم الدين تحتوي على عملية أخرى هي تحديد الأدوار والمكانات ونسق الخبرات الدنيوية والاخروية . كذلك فإن الدافع الخالص الذي يصاب الحركة قد يصيبه الفتور بعد وفاة القائد الديني نفسه . ومن بين المشاكل التي تواجهها التنظيمات كذلك ، غلبة الاهتمام بالامور الدنيوية على حساب الجوانب الروحية . وهنا يمكن أن نتحدث عن الصعوبات التي تعترض التنظيمات الدينية في المجتمعات العلمانية الحديثة . فمعظم الأديان قد طورت بناءات بيروقراطية منذ الفترات الأولى لهذه الأديان وقد أصابت التأثيرات العلمانية الجوانب الثقافية في المجتمع بما في ذلك الثقافة الدينية نفسها ، وأصبحت بطريقة أو بأخرى تحت تأثير الدعاوى العلمانية والمنظمات العقلانية الحديثة . وفي مواجهة هذا قد تلجأ التنظيمات الدينية إلى التوصل لحماية أوضاعها وعقائدها .

وان كان فيبر لم يخط التنظيمات الدينية القدر الكافي من التحليل إلا أن الفصل يرجع اليه في أنه كان أول من وضع التفرقة بين «الفرقة»

— الكنيسة • واستطاع ترولتش أن ينمي بالتفصيل هذه التفرقة. كذلك هناك علاقة بين التفرقة وبين التمييز الذي يتم بين صاحب الرسالة والنبي المثالي • لكل هذا ، بلا شك ، ألقى الضوء على دور القيادة الدينية في التغير الاجتماعي في الفترات التاريخية الماضية ، وما صاحب ذلك من تكوين تنظيمات دينية تحمل تلك الصلوات الكرماتية • وتغير التنظيمات الدينية من الموضوعات التي تركزت عليها الدراسات الدينية وخاصة فيما يتصل بمسائل معينة كالقيادة وأشكال السلطة فيها • وتكشف هذه الدراسات عن أن القيادة الدينية لم يعد لها هذه الأهمية في المجتمعات الحديثة وذلك لتفتت وظيفية القيادة إلى عديد من الوظائف والأدوار الفرعية داخل التنظيم الديني نفسه • وقد يفسر هذا أيضا ، كما بينا ، بسيطرة السلطة التنظيمية العقلانية على السلطة الكرماتية في المجتمع الحديث • على أية حال ، فقد كان لهذا الفصل هدفا محددا هو تحديد الخصائص البنائية للتنظيمات الدينية والمشكلات التي تواجهها ، وأنماطها ودور القيادة الدينية بها •





## الفصل السابع

التحليل السيوسولوجى للتجربة الدينية



## التحليل السيوسولوجي للتجربة الدينية

- ١ — نميـــــد •
- ٢ — طبيعة التجربة الدينية •
- ٣ — عناصر التجربة الدينية •
  - أ ( المقدس •
  - ب ( المعتقدات والممارسات •
  - ج ( الرمزية •
  - د ( مجتمع المؤمنين •
  - هـ ( القيم الأخلاقية •
- ٤ — أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية •
  - أ ( التعبير عن التجربة الدينية في الفكر •
  - ب ( التعبير عن التجربة الدينية في الفعل •
  - ج ( التعبير عن التجربة الدينية في المصوئية الجماعية •
  - هـ — التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء •
    - أ ( دور الدين في مواقف الازمات •
    - ب ( الدين كوسيلة للتكيف •
    - ج ( الدين والعلم كأساليب بديلة للتكيف •
    - د ( السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة •
- ٦ — الدين والمجتمع : مشكلة المعنى •
  - أ ( مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية •
  - ب ( مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع •
  - ج ( انفسريات تدلنية للنظام الاجتماعي •

٧ — خـــــمـــــة



## ١ - تمهيد :

يتفق العلماء على أن هناك عنصر أساسيا في حياة الانسان يوجسه أفكاره ومشاعره ، أفعاله ، ويدرك الانسان أن هذا العنصر وراء التجربة اليومية - هذا هو ما يشكل جوهر التجربة الدينية - فالدين إذن «تجربة» experience مع العالم الموراثي أو الديني . وقد تختلف هذه التجربة من حيث شحنتها وكثرتها بالنسبة للفرد أو الجماعة ، كذلك فإن محتوى وطبيعة التجربة الخاصة بالمجال الديني قد تتنوع حسب تنوع الأديان نفسها .

ويجمع معظم الباحثين على أن هذا المجال الديني لا بد وأن يحتوي على ما يسمى بالمقدس أو الإله أو الكائنات الروحية الأخرى ، ويدون المقدس لا يعتبر المجال فوق الطبيعي دينا . فالدين هو ما يفعلونه الناس ويقولونه ويفكرون فيه ويتعلق بما هو فوق عسوى . من هذا يمكن القول أن التجربة الدينية هي علاقة الانسان باهتماماته العليا أو المطلقه ، ونحن هنا ولهي بحثنا للتجربة الدينية لا نناقش صدق أو كذب فكرة المجنم عن المقدس ، ولكن ينصب اهتمامنا الاساسي على التحليل السوسيلولوجي للسلوك الديني كانعكاس للتجربة الدينية ، أعني أننا لا نهتم بوجود المقدس أو عدمه . فعلم الاجتماع الديني يهتم بالوظيفة والفائدة الاجتماعية لمحتويات التجربة الدينية في نسق الفعل الاجتماعي كما سوف نرى ، فانه اذا كان وجود المقدس هو العنصر الرئيسي في التجربة الدينية فانه لا بد وأن ترتبط به اتجاهات الافراد وعملية تكوين أنساق فكرية ورمزية للتمييز عن التجربة الدنية . كما يحتوي المجال

الدينى أيضا على نسق للممارسات والشعائر التى يشارك فيها الاعضاء  
من خلال القيم الـ... التى تتطلبها التجربة الدينية .

ولعل مناقشة اهمية وجود المقدس فى التجربة الدينية يؤدى بنا  
هنا للمنى بالاشارة الى أن الباحثين يحاولون النسر الى الحركات السياسية  
الكبرى فى العالم «مثل الشيوعية ، الفاشية ، القومية ..» على أنها رغم  
عدم اهتمامها بما هو فوق طبيعى الا ان لها معظم خصائص التجربة  
الدينية . فهذه الحركات ، كما يذهب هؤلاء الباحثين تمتوى على نسق  
من الاعتقاد والزمزية والشعائر ولها قيم مشتركة وتنظيم سياسى أو  
اجتماعى . «والمقدس» - اذا جاز لنا أن نستخدم المصطلح هنا -  
بالنسبة لهذه الحركات ، هو الاهتمام بالحياة الانسانية فى هذا العالم ،  
أو الاهتمام بمصر مجتمع من المجتمعات الانسانية . والسؤال الذى  
يثار هنا ، هل يمكن اعتبار هذه الحركات أديان رغم عدم احتوائها على  
فكرة واضحة عن ما يطلق عليه المقدس أو ما هو فوق طبيعى ؟ . الحق  
أن عددا من علماء الاجتماع ينظر الى هذه الحركات باعتبارها «أديانا»  
علمانية ولا يمكن أن تصف على أنها «أديان» بالمعنى الشائع لكلمة الدين  
فالتجربة الدينية أولا وأخيرا «هى الشعور بالخشوع والرهبة أمام قوة  
عليا يطلق عليها المقدس ، وهذا ما لا نجد له مثيلا فى هذه الحركات .

وسوف نناقش فى هذا الفصل طبيعة التجربة الدينية والمعايير  
المستخدمة للتفسير بين ما هو صادق أو كاذب منها وسوف نبين كذلك  
المقومات الرئيسية فى التجربة الدينية ، أعنى المقدس ونسق الانكار  
والرموز والممارسات والشعائر ومجتمع المؤمنين والقيم الاخلاقية المشتركة .  
وتتطلب مناقشة التجربة الدينية ، مناقشة أشكال التعبير عنها ، سواء فى  
الفكر أو الفعل أو فى المعنوية الجمعية . ونناقش من ناحية أخرى

بالتفصيل ، علاقة التجربة الدينية بالفرد ، أعنى كيف يمكن أن يكون الدين بمثابة أداة لتكيف الانسان في مواجهة مواقف الازمات ، وهل يمكن للعلم أن يقوم بنفس الوظيفة أم لا ؟ وأخيراً سوف نبين دور الدين في اعطاء تفسيرات وتبريرات أخلاقية لمشكلة المعنى في المجتمع وأعضاء الشرعية على الانظمة الاجتماعية الأخرى ، ومناقشة التداخل القائم بين النظام الديني والانظمة السياسية والاقتصادية سواء في المجتمعات التقليدية أو المجتمعات الحديثة .

## ٢ - طبيعة التجربة الدينية :

لو أردنا تحديد طبيعة التجربة الدينية - أين نبدأ ؟ على مقابل الاهتمام الشائع بالبحث عن وظيفة الدين ، من الأهمية أن تؤكد البحث عن طبيعة الدين . وهناك اتجاه ثالث ، حيث ذهب Wilfred C Smith الى أن « تقدم الدراسة العلمية للإديان يمكن تحقيقها إذا أمكننا التمود على أن ننسى ما يسمى بطبيعة الدين ونهتم بدلا من ذلك بعملية تطوره المصاصر » . أما المدرسة الوظيفية المتمثلة في آراء مالفينوسكى ، و رادكليف - براون ، وإيفانز مريتشارد ، فإنها تذهب الى أنه « طالما لا يمكن التعرف على أى نظام أو مذهب ديني عن طريق موضوعاته الأساسية ، فإنه ربما من الممكن أن ندرك وظائفه » . وفي مكان آخر يقول مالفينوسكى : « ان الدين لا يمكن أن يلاحظ بطريقة بسيطة . ولكن كل ما يمكن أن ندرسه هو وظائفه التي يقوم بها » كذلك رادكليف - براون ، بالرغم من أنه يتحدث عن فهم حقيقى لطبيعة الدين Real understanding nature of religion إلا أنه أمتدح Fustel de Coulanges وأميل دور كيم E. Durkheim وآخرون في دراستهم لمعرفة آثار اديان ممينة<sup>(١)</sup>

والحقيقة أنه يبدو أن هناك طريقتان لفهم طبيعة التجربة الدينية ، الطريقة الاولى ، وهي التي تخص بالوصف التاريخي لدين معين أو فرقة أو مدرسة دينية . والطريقة الثانية هي التي تبدأ من التساؤل بأين أنا ؟ "Where Iam" بمعنى ، المدى أو المجال الكامن للتجربة الشخصية . « وأنا » هنا يمكن أن تكون فرد أو جماعة .

(1) Wach, J., op. cit., PP. 27-28.



ولعل المدخل الذي يبدأ بالمجال الكامن للتجربة . . . ما يذهب وب Webb عرضة لاعتراضين ، الاول أن كلمة «تجربة» experience تبدو وكأنها تشير الى تجربة انسانية human بدلا من تجربة مقدسة divine . بمعنى أنها تركز على التجربة بدلا من المجرّب . وعلى أية حال ، فعلى الرغم من أنها تفترض الاستقلال التصوري للموضوع المجرّب إلا أنها تدّعي الذاتية Subjectivism . وهذا فضلا عن أن استخدام لفظة « تجريبى أو تجاربنا » يمنع امكانية وجود الوحي المقدس والذي يشكل عنصرا أساسيا لهذه التجربة . والاعتراض الثانى على هذا المدخل هو أنه يبدأ بتجربة الفرد ومن المسير أن لم يكن من المستحيل أن يقوم التجربة الجمعية للدين .

ولا شك أن هناك فائدة واضحة من التأكيد على المدخل التجريبى وأدوات الملاحظة المستخدمة والتي تميز الدراسات المعاصرة للدين ، ولا يمكن أن ترفض الحقائق المستخرجة من تحليل هذه التجارب الدينية وكما هو الحال مع أى عمل فإن القصد أو النية intention هي التي تميز الفعل الدينى ، ويؤكد الفينومينولوجيون أن هذه النية أو القصد ينبغي أن تمنح اهتماما ولا يمكن إهمالها من أجل تحليل الظروف الفلسفية أو خصائص الفعل . ولا شك أن المدخل التجريبى يقدم مہامنة العلاقة المألوفة بين التجربة الدينية والأنواع الأخرى من التجارب الانسانية توفى الوقت نفسه ، يحتفظ بالطبيعة الحقيقية للتجربة الدينية . وهنا يمكن أن نقبس قول بول تلك Paul Tillich بأن « التجارب الدينية متضمنة في التجارب العامة ، ورغم أن الأولى تتميز عن الثانية إلا أنهما لا ينفصلان » (٣) .

(2) Quoted in wach, J. op- cit., P. 30.

ويبدو أن هناك أربع وجهات نظر بالنسبة لطبيعة التجربة الدينية :

**الاتجاه الأول :** ويتمثل في الادعاء بأنه ليس هناك شيء اسمه « تجربة دينية » وإن هي إلا « وهم » . وهذا الرأي كثير ما أفتق عليه العديد من علماء النفس والاجتماع والفلاسفة

**الاتجاه الثاني :** يسمح بوجود تجربة دينية « أصيلة » ولكنه يذهب إلى أنه لا يمكن عزلها لتدخلها مع « التجربة العامة » . وقد عبر عن ذلك الرأي Dewey Ames Wiemen وبعض المفكرين الاوربيين والأمريكيين .

**الاتجاه الثالث :** وهو يميز شكل وتاريخ أحد الاديان على أنه التجربة الدينية ، وهذا الاجراء يتميز بأنه تعبير عن اتجاه محافظ في كثير من المجتمعات الدينية .

**الاتجاه الرابع :** ويرى أن هناك تجربة دينية أصيلة يمكن تمييزها بالمعايير المحددة التي تستخدم مع أي تعبيرات أو تجارب أخرى . وتساعد هذه المعايير في الكشف عن التجربة الدينية المقننة البعيدة عن التفسيرات المناقضة للمشاعر . وهذه المعايير هي : (3) .

**المعيار الأول :** من أجل المعايير التي تميز التجربة الدينية هو استجابتها لما يجرب على أنه الحقيقة العليا Ultimate Reality . ونعني « بالحقيقة العليا » تلك الحقيقة التي تؤثر في الانسان وتتحدها ، وبهذا فإنه يمكن القول بأن تجربة أي شيء محدد لا يمكن اعتبارها « دين »

---

(3) Wach, J., *op. cit.*, PP. 30-37.

ولكنها تكون تجربة شبه دينية . ويمكن تعريف التجربة الدينية على أنها « استجابة » ولهذا فإنها ليست « ذاتية » فقط . نحن نستجيب « لشيء ما » ، فديكارت بدأ مع الذات فقط ، « أنا أفكر » — بمعنى لا هذا ولا ذلك ما يعني — ولكن فقط « أنا أفكر » ، ومن ثم أنتهى ديكارت الى « موضوع » . ومع هذا فإن تجربتنا الدينية تمنطينا الذات والموضوع — الاثنين معا ، أو عدم جودهما . ولقد ذهب Von Hugel الى القول بأن كل معارفنا هي عملية اكتشاف على أرض التجربة ، كما هو الحال بالنسبة لمعرفتنا الروحية هي عملية اكتشاف تقوم على كونيّة *laness* الحقيقة العليا . وتعريفنا للتجربة الدينية بأنها استجابة لما يجرب على أنه « الحقيقة العليا » يعني أن هذه التجربة تشتمل أربعة أشياء :

أ . ( افترض أن هناك درجات الوعي awareness مثل الادراك ، المفهوم . الخ . وهكذا فالاشعور يستلزم التجربة .

ب ( أن الاستجابة تعتبر جزءا من المواجهة encounter .

ج ( تتضمن التجربة مع الحقيقة العليا علاقة دينامية بين المجرّب ومن تقوم معه التجربة . فالتجربة الدينية الحقّة لا يمكن أن تفهم في الفاظ استاتيكية ، فهي استمرار بدون توقف ومشاعر متصلة .

د ( وأخيرا فإننا يجب أن نفهم « السمة النظامية » للتجربة الدينية ، بمعنى أنه يجب أن نفهمها وندركها في « وضع معين » فعندما تمارس التجربة الدينية وتفهم تاريخيا وثقافيا واجتماعيا ، فإننا نجد دائما دائما محددة ولا يعني ذلك النسبية والحقمية بأي شكل من أشكالها ، ولكنه يعد بمثابة تحذير منهجي فقط .

المعيار الثاني : وهو يساعد على تحديد ما هو « أميل » ، وغير

اسيل « في التجربة الدينية • فإمبارة المائله بأن التجربة يجب ان تدرك على انها « استجابة كاملة لكائن كلى للحقيقة المايا » نعى بها أن الشخص المتكامل (integral person) هو الذى نتحدث عنه . بمعنى أننا لا نتكلم فقط عن المشاعر أو الفعل أو الإرادة منفصلة • وعذه التجربة أكثر توحيداً أو أكثر تحقيقاً للعناصر المكونة لها وهى العنصر العقلى intellectual والوجدانى affective، والارادى Voluntary وفى هذا الاتجاه نجد أن التجربة الدينية تختلف عن التجارب التى تعتبر « جزئية » ، أى التى تهتم فقط بجزء واحد من حياة الانسان • فالحقيقة أن الدين يهتم بالانسان ككل وبكل الحياة الانسانية ، وهذه الحقيقة يؤكدنا أنتماس الشخص كلية فى التجربة الدينية ، كما يؤكدنا كذلك ، سلوك المصلحين الدينيين العظام • ومن ناحية أخرى نجد أن الدراسات السيكولوجية الحديثة قد أدركت أهمية ووظيفة العبادة فى ضمان وتحقيق الصحة الدينية والروحية للشخص • فلو فهمنا الدين على ما ينبغي أن يكون لايقننا أنه لا يمكن رفض الرأى القائل بأن الدين بمفرده يمكن أن يحل المشاكل الرئيسية للمرض العقلى • فليس هناك ، كما ذهب يونج ، سبب للصراع بين القائد الدينى الحقيقى والمعالج النفسى • ولهذا أكدت الدراسات النفسية عن الدين الهندوسى بقوة ، على دراسة التجربة الدينية كمحاولة لفهم المجالات المختلفة للشعور • ولعل كل لاديان ، مثل المسيحية والاسلام وأديان الهند ، قد أكدت على الاتصال بين الناحية البدنية والروحية ، ولكن العصر البوخمى ، كما يرى فاخ ، قد سبغ بالتجزئة والانقسام فجعل من الشخص الانسانى كيانا شبه مستقل وبهذا هم وحدة الشخصية الفردية • ومن ثم فإن العقل والمشاعر والإرادة ليس لها وجوداً مستقلاً أو منفصلاً •

**والمعيار الثالث:** للتجربة الدينية هو شدتها intensity وهذه السمة

تسير إلى قوة وتعمول تأثير التجربة وغيرها من التجارب فرجال الدين  
 المغلام في كل العصور قد أثبتوا بالدليل القاطع شدة تأثير التجربة الدينية  
 في فكرهم وحديثهم وأفعالهم . ففي الإسلام مثلاً نجد الزيرة والحمية من  
 أجل البنية رغبة الله والجهاد ما هي إلا تعبيرات عن شدة التجربة الدينية  
 ورغبة الفرد في التضحية من أجل انتشار عقيدته .

وأخيراً يتمثل المعيار الرابع للتجربة الحقيقية في أنها تظهر في مجموعة  
 من الأفعال ، وتشتمل على طائفة من الالتزامات . فهي المصدر القوي  
 للمشاعر والأفعال . فإفعالنا ما هي إلا أدلة حقيقية أكدت لانتمنا الانتماء  
 لدين معين ، فبقدر ما تكون تجربتنا منتجة للأفعال بقدر ما تعتبر تجربة  
 روحية ومقدسة . هذا ، وهناك اختلاف حول درجة التأكيد على أهمية  
 العقل في أديان الإنسان المختلفة . والمشكلة ليست فيما إذا كان من الضروري  
 ترجمة العقيدة الدينية في شكل معين ، ولكن السؤال يتعلق بما يشكل الفعل  
 المقبول من الإله والذي يسمى إليه المؤمن ، فالدين كما يقول Von Hugel  
 هو في الأصل « حاجة ، وتجربة » وتأكيد لما هو واقع ، وتحديد لما يجب  
 أن يكون ، فالفعل ينبئ لهما بالمعنى الكلي .

هذه المعايير الأربعة تصف التجربة الدينية ، ولا يكفي وجود أحدها  
 أو مجموعة منها للحكم على صحة تجربة بأنها دينية ، إذ ينبغي أن  
 توجد مجتمعة . ولكن هذا لا يعني أن من الممكن أن يكون هناك دين بدون  
 إله ، ويرى شاخ أن الفهم الخاطئ هو أن الذي يجعلنا نستبعد البوذية  
 والكونفوشيوسية من دائرة الأديان . فهي كأديان لها مفهوم مختلف عن  
 المفهوم التقليدي للحقيقة العليا ، فكليهما يؤكد على عقيدة متسامية في  
 نخل من أشكال الحقيقة العليا أو النظام الكوني . أما أتباع الأديان  
 Pseudo - religions فلها بعض سمات الدين ، ولكن لانسان فيها

ينتمي الى حقيقة ليست نهائية ولكنها محددة مثل الماركسية أو الشيوعية والدهرية والمنصرية والعلمانية وهكذا . فالثدينية الدينية الحقة ليست محدودة بمكان أو زمان . بل على العكس : لها صفة انعمودية والعالمية<sup>(١)</sup> . فكما ذهب برجسون ، ليس هناك اجتماع بدون دين ، وكما أكد R. Firth : فإن الدين عالمي في كل المجتمعات الانسانية والتجربة الدينية متأصلة في نفس الانسان ، فطبيعتنا الانسانية تتضمن الحماسة الدينية<sup>(٢)</sup> .

التجربة الدينية ، إذن ، هي الجانب الداخلي لعلاقة الانسان باه وتتمركز فيه ولكن ما سبب اختلاف التجارب الدينية فيما بينها أو عدم اختلافها طالما أن الحقيقة العليا واحدة ؟ والحق أن الاجابة على هذا السؤال تتمثل في أن الذرانة العظمى للأديان سوف تعلمنا أن نميز بين « الاسماء » « والاشياء المسماة » . فالاسماء قد تتغير وقد تصبح أكثر اكتمالا ، كما أن فهمنا عن الله (تعالى) ربما يصبح أكثر اكتمالا ، ولكن الله (تعالى) نفسه لا يتأثر بهذه التسميات . وقد تتغير الاسماء وقد تبقى،

(٤) مزيد من المعلومات عن التجربة الدينية انظر :

Berthold, Fred "The Meaning of Religion. Experience," *Journal of Religion*. XXXII, 1952.

Devine, George, *New Dimentions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.

James, W., *The Varieties of Religious Experience* op. cit.,

McCore, J., M., *Theories of Religious Experience With Special Reference to James Otto and Bergson*. New York: Round Table Press, 1938.

Wach, J., *Types of Religions Experience*. Chicgo : University of Chicago Press, 1951.

(5) Wach, J., op. cit., PP. 36-42.

ولكن هناك شيئاً وراء هذه الاسماء ، وهناك فاعل وراء كل الانفعال ،  
وهناك مطلق وراء المحدود ، حيث الله لمى الطبيعة ، والله الذى يسمى  
باسماء مختلفة ، ولكن اللغة قد تنزل قاصرة وغير معبرة . ومن هنا ينشأ  
الاختلاف . وهذا القصور له سببه ، فالحقيقة المطلقة لا يمكن أن تدرك  
كلية ، لاننا لا يمكن أن نصل الى مفهوم أو معرفة موحدة عن الله ، ولا  
أحد منا يستطيع أن يتكلم عن الله لمى نفسه أو ذاته ، فمعرفةنا به  
محدودة لما هو بالنسبة لنا ، والاله يعبر عن نفسه اما لمى صورة وهى أو  
ظواهر كونية أو كرامات وآيات<sup>(6)</sup> .

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP. 36-42.

## ٣ - عناصر التجربة الدينية :

### ١ ( المقدس :

ما هو المقدس في كل دين ؟ الحق أنه من اليسير التعرف على المقدس ولكن من العسير تعريفه . فعلى كل المجتمعات نجد تفرقة بين ما هو مقدس وبين ما هو عادي أو بين المقدس Holy والعلماني Secular . ويختلف الشيء الذي يوصف بالقداسة من شعب إلى آخر ، فالهناد يعتبرون «البقرة شيئا مقدسا ، أما المسيحيون فهم ينظرون إلى «الحليب» على أنه شيء مقدس ، والمسلمون يعتبرون «الكعبة» مكانا مقدسا . وهكذا الأمر بالنسبة للشعوب البدائية التي تتخذ من الحيوانات والنباتات رموزا تمثل المقدس لهم . وهذه الأمثلة للمقدس يمكن رؤيتها ، ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس ، فالاشياء المقدسة مثل الإله، والأرواح، والملائكة ، والشياطين ، والاشباح ينظر إليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الأشياء العادية . ولكن ما هو الشيء العام الذي يمكن ملاحظته في هذه الأشياء «المقدسة» التي تتميز بالقداسة ؟ الحق أن الأشياء في ذاتها ليست هي التي لها قداسة ، ولكن طبيعة الاتجاهات والمشاعر هي التي تضفي عليها القداسة «فالقداسة» إذن تتكون من اتجاه عقلي انفعالي ، وهو الذي يفصل بين الأشياء فيميز أحدها بالتقديس ، فالمقدس هو الشيء المحبوب ، ويتخطى حدود المنفعة اليومية ، ولا يفهم عن طريق التجربة الحسية ولهذا فهو يحاط بشيء من الاهتمام والتقدير .

يجب الإشارة إلى أن الأشياء المقدسة لا تختلف ماديا عن الأشياء



لعاديه فالبقرة المقدسة عند الهنود لا تختلف عن أية بقرة أخرى . ولكن الذى يعطى الاختلاف هو اتجاه المؤمنين نحوها . والكائنات المقدسة غير المرئية لا يعتمد وجودها على الحس ، فالولاء لها يعتمد أساسا على الإيمان الحقيقي وذلك عن طريق الشاعر ، وليس عن طريق الاتجاهات مناد وجود هذه الكائنات المقدسة فقط وإنما يصحب لها مكانا فى عقول المؤمنين بها وبالتالي يكون لها تأثيرات أمبريقية ملحوظة

وفى مقابل المقدس هناك المدنس الذى يتضمن كل شئ . يعتبر مدنس للمقدس ، ولكى يجنب المقدس ذلك ، أحيط دائما بنوع من المحرمات والتابو ، فالأشياء المقدسة يجب الاتمس أو تؤكل ولا يقترب منها إلا فى مناسبات معينة أو بواسطة أشخاص لهم هذه السلطة ، وكذلك يعتبر استخدام اللغة الكلاسيكية فى وصف الأشياء المقدسة أحد الخصائص المميزة للأديان فى الشرق والغرب . فالهنود والبوذيون يستخدمون اللغة السنسكريتية Sanskrit والبالي Pali . اللغتين الصينيتين القديمة وهما زال اليهود والرومان والكاثوليك يحتفلون بمقدساتهم بأسماء دينية خاصة ومازالت الكنائس الكاثوليكية تتبع من اللغة اللاتينية فى احتفالاتها<sup>(1)</sup> .

#### ب ( المعتقدات والممارسات Beliefs Practices )

لاكفى أن يكون هناك أشياء مقدسة ، فوجودها يجب دائما أن يتجدد وتصبح ماثلة وحية فى عقول جماعة المؤمنين بها ، فالاعتقاد (المفيدة - الأساطير) والممارسة المتمثلة فى الاحتفالات والشعائر بمعتقدان فى تحقيق هذه الغاية . فالاعتقاد الدينى لا يفترض وجود أسيا مقدسة

(1) Nottingham, E. K op cit. Pt 15-17.

ولأن تكرار هذا الاعتقاد يقوى من الايمان • ويساعد الاعتقاد أيضا على ايضاح أصل الأشياء المقدسة ويمدنا بدليل لفهم العالم غير المرئى (الله - الملائكة ... الخ) ، كما يمدنا بفهم لكيفية ارتباط هذا العالم غير المرئى بعالم الحقائق • هذا ، وغالبا ما تضع الاديان الكبرى بعض التركيز على الاعتقاد فى صورته العقلانية •

وبالنسبة للفهم السوسولوجى للدين ، فإن الشماثر والاحتفالات لها أهمية كبرى فى ذلك ، فالشميرة هى الجانب النشط الذى يمكن ملاحظته من السلوك الدينى • وتحتوى الشميرة على أنواع معينة من السلوك مثل ارتداء ملابس معينة ، التفضية بالحياة ، ترائيل معينة ، الصمت والخلود الى العزلة ، الفناء ، الصلاة ، التسابيح ، الصيام ، الرقص ، التلاوة والقراءة ... الخ والطبيعة المقدسة للشميرة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها ولكن على الحالة العقلية والانفعالية التى يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشميرة ، والمحتوى الاجتماعى والثقافى الذى تعارس فيه الشميرة ، إذ أن سلوكا معينة ، كتناول طعام الاطيار مثلا ، يعد سلوكا عاديا يمارس فى الحياة اليومية ، ولكنه يكون مقدسا إذا ما تم تناوله فى إحدى المناسبات كتناول الخبز والخمر بأعياد الميلاد عند المسيحيين • فالشميرة إذن تحدد المحتوى الذى من خلاله يأخذ للسلوك المقدس مكانه ، كما تحدد أيضا أدوار المشاركين فيها (٣) •

### ج) الرمزية Symboliam

ولما كان جوهر الشعور الدينى ينظر اليه على أنه لا يوصف أو يعبر عنه ، فإن كل محاولات التعبير عنه بمدتقريرية ، ولهذا فهو رمزية. ولكى

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, 17-18.

يظل العالم غير المرئى للإنبياء المقدسة حيا فى عقول وقنوب المؤمنين به تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تعظيم ذلك ، حيث أن الرموز لها قوة استجلاب المشاعر ومن ثم هى تعتبر نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس وتعد واحدة من القوى الخيرة للمشاعر الانسانية، ولهذا فليس من الغريب أن نفهم أن المشاركة فى رمز شائع هى طريقة فعالة لتقوية وحدة جماعة المؤمنين<sup>(3)</sup>

#### د ) مجتمع المؤمنين Community of Worshipers

كل ما تقدم معنى أن المشاركة فى الاعتقادات والممارسات بواسطة جماعة اجتماعية يطلق عليها «جماعة المؤمنين» وتعتبر شيئا أساسيا فى أى دين . فعندما تأخذ هذه المشاركة مكانها فى شكل جماعة تحتفظ بالاعتقادات والممارسات بحقيقتها وهذه الجماعة قد تكون قبيلة معينة تحتفظ بشعيرة طوطمية أو أى جماعة دينية أخرى ، وليس المهم نوع أو شكل الشعيرة ولكن المهم هو المشاركة العامة . وعلى أية حال . فإن الجماعات الانسانية التى يشارك الاعضاء اعتقاداتها وممارستها تكون مجتمعا أخلاقيا . لعملية المشاركة فى الشعائر العامة والرمزية والاعتقاد كل هذا يقوى احساس الجماعة بذاتيتها ، ويعطى شعورا باجتماعية الجماعة أو بانسانيتها وهذا ما لاحظته دوركايم على القبائل الاسترالية ، فالمشاركة فى أكل الطوطم يقوى من ذاتية الجماعة<sup>(4)</sup> . والصلاة عند المسلمين أيضا تؤدى إلى خلق نوع من الأخوة وتزيد من ارتباط الجماعة<sup>(5)</sup> .

(3) Parsons, T., *The Social System*. op. cit., PP. 397-399.

(4) Durkheim, E., *Elementary Forms* op. cit., PP. 73-44

(5) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 19-20.

## هـ ( القيم الاخلاقية Moral Values )

ان المشاركة فى الاعتقاد والشعائر تعنى أن علاقة أعضاء الجماعة بالمقدس ترتبط بطريقة ما بالقيم الاخلاقية للجماعة ، وتظهر هذه العلاقة الضمنية بوضوح فى ملاحظة منع جماعة معينة أكل نوع معين من الطعام أو الحيوانات . لعدم أكل لحم البقر عند الهنود يمثل قيمة دينية يتمسكون بها كلهم . فالبقرة شئ «مقدس» عندهم ، وامتناعهم عن أكل لحمها قيمة أخلاقية . وهذا ما يميزهم عن أولئك الذين يأكلون لحم البقر أو الذين لا يأكلون لحم الخنزير .

ويلاحظ أن هناك علاقة بين القيمة الاخلاقية المشتركة لدى أعضاء الجماعة ، وبين المقدس أو الاوامر الدينية والعلاقة بين مفهوم الناس للمقدس والقيم الاخلاقية يمكن توضيحها من خلال معرفة أن مفهوم الانسان عن المقدس يفرض عليه قيمة الاخلاقية ، على المجتمعات الرعوية يأخذ الاله شكل «الراعى الصالح» ولذلك فإن التمثل بصفات الراعى الصالح يصبح مثالا للقيم الاخلاقية ، ويوضح العلاقة بين الاله والمؤمنين كذلك الحال فى المسيحية حيث يشبه الاله بالاب ، وتشبه الاله والكائنات المقدسة بالامرة الانسانية ، كل هذا يصفى نوعا من القدسية على قيم الاسرة فى المجتمع . والمشكلة الهامة هنا . ليست فى أن الانسان يخلق المقدس على الشكل الذى يراه . ولكن الاتصال بين العدم الاخلاقية المستمدة من العالم غير المرنى وبين المؤمنين ، فالقيم الاخلاقية تمدنا بنوع من التصديق أو التقديس للاشياء فى عالمنا الانسانى . وعلى لية حال ، يجب ان نفهم من هذا القول أن كل القوانين الاخلاقية مستمدة من الدين فقط ، وما هى الا تصديق له ، فكلما كان المجتمع معقدا وأكثر علمانية ، تصبح الاصول الدينية للقيم الاخلاقية أقل أهمية وغير مباشرة من حيث تأثيرها فى السلوك الاخلاقى<sup>(٦)</sup> .

(6) Nottingham E. K., *op. cit.* PP 20-22.

## ٤ - اشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية :

تأخذ التجربة الدينية مثل كل أنواع التجارب الاخرى شكل التعبير وتستمر بالنسبة للآخرين الى الدرجة التي يمرون عنها اما هي شكل الاغكار أو الافعال أو الحياة الجمية .

### ١ ( ) التعبير عن التجربة الدينية في الفكر

لعل من أهم الدوافع التي تجعل الانسان يحاول التعبير عن تجربته الدينية مع الحقيقة العليا ، الاحساس بالخشوع Awe والخوف Fear - الذي يملأ قلوب العباد أكثر من هذا ، احساسهم ورغبتهم في وصل الآخرين بما يصون به . وهذا الاحساس ليس من أجل تحقيق المشاركة في التجربة ولكنه دعوة للآخرين ليرى ويسمعوا ويحسوا الاحساس نفسه .

ولعل أهم اشكال التعبير عن التجربة الدينية هو الرمز Symbol فالرمز الديني يستخدم الاشكال والصور المحدودة والعلاقات ليبرعنها في اشكال العلاقة العامة والمثالية والتي لا يمكن التعبير عنها مباشرة وقد يفسر الرمز من ناحية المفهوم أو يؤدي الى فعل أو يحقق وظيفة تكاملية . فالرمز كما يقول Underbill هو صورة هامة ، حيث تساعد نفس العابد على الادراك والتعبير عن الله ، وتتخذ هذه الرموز من العالم المادي القريب من حواسه ومن الظروف الشعورية للحياة ، ومن نفسه ومن الآخرين ، أو بمعنى آخر من الانفعالات والافعال والارادة والقيم<sup>(١)</sup> .

(1) Wach, J., *op. cit.*, PP. 59-69.

والتجربة الدينية قد يعبر عنها في شكل أسطورة Myth ، فالأسطورة تحاول الإجابة عن بعض الحقائق مثل سبب وجودنا هنا ، ومن أين جئنا؟ الهدف من ذلك ولماذا نموت؟ ولكن غالبا ما يتميز محتوى مفهوم الأسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية .

ويتبع هذه المرحلة الأسطورية مرحلة أخرى ، وهي توحيد التراث وتقنينه وهذا هو عمل المدارس الدينية التي ينجم عنها ما يسمى بالماذاهب الفكرية Doctrines ، فالماذهب الفكرى يحاول أن ينظم ويفسر العقيدة على أنها نسق معيارى لا ينبغي الانحراف عنه . ولعل من الأسباب التي تؤدي الى نشأة هذه الماذهاب ، أولا ، أن هناك رغبة في التمسك بحصول مبادئ معينة ، ثانيا ، وجود رغبة في الاحتفاظ بنقاء العقيدة . ثالثا ، الشعور بالانتماء الى مذهب معين . رابعا ، أن هناك تحديا للموقف . أخيرا ، توافر الظروف الاجتماعية . ولهذا نجد للماذهاب ثلاث وظائف هي : ١ - التفسير وتنظيم العقائد ٢ - التنظيم المعيارى للحياة ، ٣ - الدفاع عن العقيدة .

ويعمل المذهب كذلك على ارتباط العقيدة بالأنواع الأخرى من المعرفة ولذا نجد له معنى ، فضلا عن أنه يوحد مجتمع المؤمنين به . فاللاهوت إذن ليس مصدرا لمعرفتنا عن الله ، ولكنه وسيلة عقلية عن طريقها تصبح المعرفة عن الله أكثر وضوحا . وقد يتطور المذهب الى مجموعة من الماذهاب تسمى فيما بعد بالعقيدة Dogmas (كما هو الحال في المسيحية) . فالمعقيدة تظهر عندما توجد هيئة أو رسول قادر على الدفاع عنها . وقد يأخذ التعبير النظري للتجربة الدينية أشكالا أخرى ، فقد يحتفظ بالتراث الديني مثل «الانجيل» «والسنة» عن طريق المشاهدة ثم التدوين .

وغالبا ما تظهر حول هذه الكتب المقدسة ، والتي ندين مع ساير الحياة وينسب لها أهمية خاصة ، كتابات أخرى له درجة أخرى من القدسية والسلطة مثل كتب البخاري ومسلم . ويظهر تاريخ الفكر الديني أن هناك رغبة في التعبير عما يحسه الانسان تجاه الحقيقة الدينية ، وقد أخذ ذلك التعبير شكلين ، أحدهما تقليدي وهو الذي ينتمى الى التقليد أو الالتزام بنسق محدد من الافكار والافعال . والآخر يرفض التقليد أو الالتزام ويعطى أهمية مطلقة للتجربة الروحية مثل الصوفية (٢) .

وإذا انتقلنا الى محوى التعبير عن التجربة ، نجد أن تاريخ الأديان قد أثبت أن الأسئلة الأساسية التي نسالها دائما هي أسئلة أزلية ، ولكن الأشكال التي تصاغ بها والالفاظ التي استخدمت في تركيبها قد تتنوع وتختلف ولعل أهم هذه الأسئلة هو ما يدور أولا حول طبيعة الحقيقة العليا وثانيا ما يتصل بالطبيعة أو الكون أو العالم وثالثا ما يختص بالانسان .

فالعلاقات بين الله والعالم ، وبين الله والانسان لها أهمية كبرى ، وهذه العلاقة هي التي تشكل الاساطير والمذاهب والمقائد والكتابات المقدسة ، ولقد أخذت فكرة الله أشكالا عديدة من الكتابات عن التجربة الدينية ، فيذهب تلك Tillich الى أن القوى التاريخية تحدد أو تشكل وجود فكرة الله ليس في ذاتيتها ولكن في أشكالها المعبرة . وفي مناقشة الفكر الانساني للالهوية يوجد ثلاثة أشكال : ١ - الكثرة ٢ - الوحدة ٣ - الشخصية أو اللاشخصية ، البعد أو القرب .

(2) Wach, J., *op. cit.*, PP. 65-66.

وبالنسبة للمناقشات التي تدور فيها يتعلق بالعالم نجدها نتصل  
بالعقائد والاساطير التي تتناول أصوله وطبيعته ومصيره . ولا شك أن  
كل هذه الاشكال المفسرة للعالم أو الكون لها علاقة بطبيعة وإدراك  
الحقيقة العليا . كذلك فقد ينظر التاريخ من وجهات نظر مختلفة ، وقد  
يتدخل الاله في الاحداث التاريخية ، كما أن مفهوم نهاية العالم قد  
يناقش في علاقته بمفهوم الالوهية .

أما بالنسبة لطبيعة الانسان ، فانها تناقش دائما في علاقة الانسان  
بالله والعالم فالانسان جزء من الكون وهو خليفة الله في الوقت نفسه ،  
ولذا فهو يتميز عن كل المخلوقات الاخرى . كذلك تتطوى التجربة الدينية  
على معايير للتفرقة بين الروح والبدن وعلاقة ذلك بالعلم والاله وما ينطوي  
عليه ذلك من مذاهب اخلاقية تفسر الخير والشر وهدف الحياة  
الانسانية<sup>(3)</sup> .

#### ب ( التعبير عن التجربة الدينية في الفعل Action

سوف نناقش الآن جانبا آخر من جوانب التجربة الدينية ، أعني  
جانب الفعل . نريد أن عرفنا التجربة الدينية الحققة بأنها مواجهة  
Confrantation الانسان للحقيقة العليا ، ورأينا أن الفعل الديني هو  
الذي يحقق هذه المواجهة أو الاتصال ويحافظ عليه يمكننا القول أن العبادة  
adoration والطقوس Cultus من المسائل الاولى والاساسية للدين ،  
وعلى هذا الاساس يمكن النظر اليها باعتبارها رد فعل للتجربة الحقيقية  
المطلقة أو العليا ، فالاله يتصل بالانسان عندما يحاول الانسان التوصل

(3) Wach, J. *op. cit.*, PP. 75-96.



إليه . النسيور بالتواصل لا يتحقق للانسان . من خلال إقامة علاقة أو اتصال ولكنه يأتيه من خلال تأديته الفعل الديني . وكما ذكرنا من قبل فان الانسان يصبح انسانا عن طريق هذه الاعمال الدينية التي تبصر عن طبيعته الحقيقية ومصيره .

فالطوقس Cultus اذن ، على التعبير المعلى للتجربة الدينية أو الاستجابة الكاملة للشخص بأكمله للحقيقة العليا التي تتخذ شكل الفعل ، ويجب أن ننظر الى «الممارسة» على أنها فعل يقع في مكان وزمان وفي محتوى قد يتشكل بطرؤف مختلفة .

فالممارسة فعل حر ، ولكنه في الوقت نفسه يتخذ شكلا Form مميئا . وعلى الرغم من أنه مقنن Standardized ، إلا أنه يتمف بالتلقائية Spontaneous في آن واحد . وقد يكون الفعل بسيطا للغاية أو ربما يكون معقدا ومركبا ولكنه في كل الحالات فعل لشخص ما يحاول الاقتراب من الحقيقة العليا .

وعلى أية حال ، هناك شكلان رئيسيان للتعبير المعلى عن التجربة الدينية وهما التعبير Devotion والخدمة أو الطاعة الدينية Service . وهذان الشكلان متلازمان بشدة ، بمعنى أن ما يدرك على أنه الحقيقة العليا ، يعبر عنه في فعل تعبدى أو عشق ، ويتحقق في الالتزام ، بالدخول في اتصال مع المقدس . فائمهاده اذن ، تعنى على أى مستوى ، الاتصال الدائم بالاله . وقد بينا في مناقشتنا لطبيعة التجربة الدينية أن الانسان بأكمله هو الذى يشكل التجربة وليس الجانب الداخلى فقط فكل من الجسم والعقل والروح متضمنا في التجربة . فالجسم هو طريقنا للانتماء لما هو خارج عنا . بمعنى أن الوجود الحقيقى للجسم

هو من أجل الاتصال والتعبير وكياننا الانساني في توازن بين السروح والجسد للتعبير عن التجربة الدينية . واذا ما عدنا مرة أخرى الى شكل التعبير عن التجربة الدينية ، أعنى التعبير والخدمة الدينية ، نجد أن العبادة هي الفعل الاساسى لحياة الانسان وهناك معنى لنظرتنا الى الحياة كلها في هذا العالم سواء مرتبة أم غير مرتبة ، شعورية باعتبارها فعلا للعبادة . والعبادة أيضا استجابة في مجابهة الحقيقة العليا فليس هناك شيء يستطيع أن يفعله الانسان الا التبدد والحب ، فالعبادة هي استجابة لشاعرنا الدينية بوجه خاص ، وتصل ذروتها عندما يكون الفعل التبعدي في حالة مركبة من الحيرة والخوف والحب والعبادة لها أهداف خلاقة بمعنى أنها في اتجاه الحقيقة العليا ، فالهدف الخلاق هو تجلي المسالم المخلوق أمام القانون الالهي . بمعنى آخر، أن أهداف العبادة هي تحويل كل الكائنات الموجودة والكائنات الأخرى ليكونوا في علاقة تناسق مع النظام الالهي وإرادته . والعبادة تعنى القرب والاتحاد ، فالعبادة إذن هي «إحساسنا الشعوري باختلافنا عن الإله وهي في الوقت نفسه وحدتنا وتأثرنا به» (4) .

وتختلف أديان العالم بالنسبة لممارسة المبادات فبالنسبة للاديان البدائية تلعب الابتكار النظرية عامة دورا أقل عنها في الأديان الأخرى ، فالواقع البدائي هو عالم السلوك ، بمعنى أنه عالم كل شيء فيه يمكن أن يرى ويعبر عنه في أفعال . فالعالم البدائي ليس عالم معرفة ، ولكنه عالم أفعال ، وهو ليس شيء ثابت ولكنه دينامي ، وليس نظريا ولكنه براجماتي . فكل الأفعال بطريقة أو بأخرى ترتبط بعلاقة روحية مع

(4) Wach, J., *op. cit.*, PP. 98-101.

القوى العليا • وعلى أية حال ، فإننا نرى هذا المستوى البسيط نجد بعض الافعال التي يمكن أن تسمى دينية • وكما أشرنا قبل ذلك ، الفهم هنا هو القصد والنية Intention وليس الفعل • والحق أن هذا ما يفرق بين الأديان العنصرية والذاتية ، والأديان العالمية • فالأديان العنصرية تؤكد على ممارسة الفعل نفسه ، أما الأديان العالمية فهي تعطي قيمة وأهمية للقصد أو النية كمعيار لصحة الإيمان •

ولكن إذا تساطنا عن مكان وزمان وكيفية أداء العبادة ، يمكننا القول بصفة عامة بأنه لم يكن هناك مكان مخصص للعبادة ، ولكن مع تقدم الأديان التاريخية خصصت المعابد أو الأماكن لأقامة العبادات ، أما بالنسبة لوقت القيام بالعبادة فإن الأديان تحدد بعض الأوقات والإيام والشهور والمواسم المقدسة التي يعتقد أنها أفضل من غيرها لممارسة أعمال العبادة • أما عن كيفية التعبد ، نجد أن الناس يقومون بذلك إما بواسطة التركيز والسمت في حضور المقدس ، أو بواسطة التعبير عن ذلك في صوت وكلمات مسموعة ، أو عن طريق استخدام حركات جسدية مثل الوقوف أو الركوع أو السجود أو الرقص ( كما هو الحال في الأديان البدائية حيث يتسامى البدائي بواقعه المادي ) وأحيانا تستخدم الأصوات أو الموسيقى للتعبير عن التجربة الدينية • والحق أن الإنسان في العبادة يجد ذاته ويجمع أشتاته ، على اتصاله بالحقيقة العليا صلاح نفسه ، وفي عبادته انتساب للمركز الذي يسأله القوة وينشد لديه الاستمرار وتحقيق الآمال<sup>(5)</sup> •

---

(5) Wach, J., *op. cit.*, PP. 101-108.

على أية حال هناك فعلان يكملان هذا الهدف وهما التضحية Sacrifice والصلاة prayar . والتضحية قد تكون فى شكل هدية أو طعام أو نقود، أو التضحية بحيوان أو بأحد الأبناء ، أو أن يضحي الشخص بذاته وقد تكون فى شكل تكريس حياة الفرد فى خدمة الالهة أو عدم الزواج أو الاشتراك فى الحروب أو فى نشر الدعوة . أما بالنسبة للصلاة فإنها تعتبر وسيلة لتقوية وتوكيد الاتصال بين الاله والانسان ، وبمعنى آخر تعد الصلاة تلبية ما يتطلبه الاله من الانسان ويريد أن يفعله . وقد تأخذ الصلاة الشكل الفردى أو الجماعى ، فهى مناجاة بين الانسان والاله ، . بها يتمثل الانسان وجوده أمام هذه القوى واستمرار الصلاة هو استمرار للاتصال بين الانسان والاله . أما بالنسبة لما نعى «بخدمة» الاله فان ذلك يتوقف على فهم وإدراك طريقة الحقيقة المطلقة . فمقد تتخذ الخدمة شكل الزهد Asceticism أو قد تكون فى شكل الانسحاب Withdrawal من هذا العالم ، أو الانسحاب من أى شئ . يعوق الانسان عن تحقيقه لطبيعة الاله . وتختلف أديان العالم بالنسبة لمفهوم «الخدمة» فقد ينظر إليها على أنها اكتمال النفس أو الذات ، ولكن قد ينظر الى ذلك الهدف فى أديان أخرى على أنه غير كاف . فالمعيار بالنسبة لهذه الأديان هو الاستعداد لمرحلة أخروية تحكم بواسطة القاعدة الالهية فقط ، وفى هذه الحالة تكون الأهداف هى ، اما طاعة القساوسة وكلمة أو تمثل التجربة بالاتحاد أو اللاتناهي أو كسب مزيد من المعرفة أو كسب الثواب أو الجزاء وهكذا . فهى الدين الإسلامى مثلا ، نجد أن الهدف النهائي هو تبجيل الاله بواسطة الطاعة Obedience ، وفى الهندوسية وهى البوذية يتمثل الهدف فى الخلاص من العالم والدخول فى حالة السلام الكامل بواسطة اتباع بوذا ، وهى المسيحية فان الهدف هو أن يعيش الانسان مع الروح الالهية ويطيع الكلمة المقدسة ، ويكون

على وفاق مع المسيح وذلك بهدف الوصول الى الملكة التي لا يوجد بها خطيئة أو رذيلة ، ومن أجل المغفرة والسلام<sup>(٦)</sup> .

### ج ( التعبير عن التجربة الدينية في العضوية الجماعية Fellowship

من الخطأ النظر الى الجانب الثالث للتعبير عن التجربة في العضوية الجماعية على أنه لا يضاف أو لا يضاف للتعبير العقائدي أو الطقوسي ، فالاشكال الثلاثة متصلة ولا يمكن فصلها . فالمقيدة أو المذهب أو الاسطورة تنظم الفكر عن الطبيعة الالهية ، أما الطقوس فهي تعبير عن المواجهة والتي قد تأخذ شكل العبادة والخدمة ، وكلاهما يعطى توجيها الى مركز المجتمع الذي يتكون منه الذين يتحدون في تجربة دينية خاصة بمايطور المجتمع ويشكله ، وينمي الفكر والفعل الخاص بالتعبير عن هذه التجربة . فالفعل الديني اذن ، هو دائما فعل ديني لشخص ما . فدراسة الاديان البدائية تشير الى أن التجربة الفردية ليس لها قيمة ، ولكن ما هو له قيمة هو أن الدين له الصفة الجماعية . فالمجتمع الديني بوليس الشخص الديني هو المسئول عن المشاعر والافكار والافعال التي تصنع الاديان . وهذا يوضح لنا اهتمام العالم الغربي المعاصر بخلق العضوية الدينية في المجتمعات الصناعية والمناطق الحضرية الواسعة .

والحق أنه ليس هناك دين دون أن يكون قد طور نوعا من العضوية الدينية . فمن وجهة نظر الانثروبولوجيين ، مثل مالبينغسكي وراذكليف براون هناك تأكيد على دور وأثر الدين في المجتمع . فالجماعة الدينية أكثر من أي جماعة أخرى تتميز بقوانينها ونظرتها الى الحياة واتجاهها .

---

(6) Wach, J., *op. cit.*, PP 115-120.

هذا ، وتدور الموضوعات التي يهتم بها طالس علم الاجتماع في هذا المجال حول مجموعة من التساؤلات المتعلقة بكيفية نظر مجتمع الطقوس Cult Community الى نفسه في ضوء التجربة الدينية الرئيسية التي خلقت هذا المجتمع وتدعمه ، ونوع المايير التي يجب النظر منها الى التجربة الدينية التي تأخذ شكل المجتمع الديني على أنها صادقة ومفيدة ، وكيف تحرك القيم الروحية الطبيعة المطلقة للإنسان ، وتأثير ذلك على اتجاهاته نحو العالم والانواع الأخرى لنشاطه داخل المجتمع ، وما يعنيه هذا في عاقبته بأقرانه ؟ وإجابة على هذه التساؤلات تشير الى طبيعة الحقيقة العليا والاتجاهات الأساسية في الجماعة نحوها . وتختلف الجماعات الدينية تبعاً لذلك فالصلاة أو التضحية الجماعية يمكن اعتبارهما من العناصر الأساسية للاتصال الروحي العميق . أما بالنسبة لصلات الاعضاء في الجماعة الدينية بعضهم ببعض نجد أن هناك في الأديان صلات وروابط قوية بين الاعضاء ، فهناك صلات روحية بين الاعضاء ، فكثيراً ما نسمع عن الأخوة مثل «أخ في الله» أو «أخت في الله» ، هذه الصلات الأخوية قد تكون أقوى من صلات الدم أو الجيرة أو صلات أخرى . ولأنك أن حجم Size الجماعة يؤثر في ذلك ، فكلما صغر حجم الجماعة كلما نجد شدة المشاعر والتماسك وكثرة الأنشطة . والحق أن دراسة أثر الدين في الجماعة أو المجتمع الديني هو محور دراسة علم الاجتماع الديني<sup>(7)</sup> .

---

(7) Wach, J., *op. cit.*, PP. 120-143.

## ٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء :

### ١ ( ) نور الدين في مواقف الأزمات

من المعروف أنه في كل المجتمعات الانسانية ، هناك فترات تاريخية تتميز بأن كل شيء فيها يسير على ما يرام ، عندما تلبي الواجبات الاجتماعية ، وعندما يلعب الرجال والنساء أدوارهم الاجتماعية بنوع من الفعالية بالمشاركة مع أقرانهم . فالتناس يدركون تماما أنهم يعتمدون على بعضهم بعضا في حياتهم الاجتماعية وعالمهم الطبيعي ، ومن ثم فإنهم يخططون لحياتهم وينتظرون نتائج تخطيطهم ويتمنون تحقيقها وبإختصار ، فإن تحقيق الخطط يتطلب استثمارا للوقت والجهد سواء على المستوى الطبيعي أو الانفعالي من الكائنات الانسانية في كل مكان ، وبدون هذا الاستثمار للجهد الموجه لا يمكن للمجتمعات الانسانية أن تستمر (١) .

وعلى الرغم من أن معظم المجتمعات في بعض الفترات تحقق أهدافها دون توتر وتكون الوسائل المتاحة لها مناسبة لتحقيق هذه الاهداف الا أن الامور لا تكون على هذا النحو دائما . ففي دورة الحياة تمرض معظم الافراد حوادث معينة يصاحبها قلق كبير وتؤدي الى عدم تحقيق التوقعات . فالميلاد والشيخوخة والموت أمثلة لهذه الحوادث . وقد طورت كل المجتمعات نوعا من سمائر المرور ، ليس فقط لكي تشكل اعترافا بمثل هذه المناسبات ، ولكن أيضا لتقلل القلق المصاحب لهذه المناسبات . وتمثل هذه الحالات مواقف الحيرة والضغوط في حياة كل المجتمعات عندما تكون

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 76-77.

البدائل المتاحة لكل الأعضاء غير كافية لمساعدتهم في تحقيق معظم الاهداف التي ينشدونها . حقيقة ، لو أن الشئون الانسانية تسيّر دوما دون أن يكون هناك حوادث غير متوقعة أو توتر ، لكان دور الدين في المجتمع الانساني مختلفا تماما . فبدون الحوادث غير المتوقعة والخارجة عن تحكمنا ، لماننا نكون ، كما ذهب بارسونز ، نفكر في مشاكل الحياة وكأنها مشاكل عملية ، تطل فقط عن طريقة الاحساس العام . ولو وجد هذا الموقف ، فإن تطور وتطبيق الطرق العلمية قد يؤدي الى انتاج عالم مثالي أو يوتوبى Utopian world (2) .

إن المأساة والضغوط ، كما نعرف ، أمر قائم في طبيعة الموقف الانساني . ففي كل المجتمعات ، هناك دائما فجوة ، قد تكون واسعة أو ضيقة بين توقعات الناس والآمال المحددة لهم ثقافيا وبين امكانية تحقيقها ، ولهذا فإن الطرق العلمية والعملية المتطورة لا يمكن أن تكون مناسبة لكل المواقف الانسانية . ولكن يجب أن يتكيف الناس في كل مكان مع هذه المناسبات التي لا يمكن التحكم فيها وعلى الرغم من أن هذه التكيفات في بعض الاوقات تغلب عليها الناحية العملية الا أنها دائما تتميز بالانفعالية . ففي المجتمعات الصناعية الحديثة نجد أن الطرق العلمية متاحة للتخفيف من مواقف الضغط الكثيرة والتي لا يمكن أن نواجه بمثل هذه الطرق في كثير من أنواع المجتمعات ولذا يظل الاحباط الانفعالي قائما أكثر من هذا ، فإن النمو المكثف للمعرفة العلمية والتكنولوجية في مثل هذه المجتمعات ، قد ساعد بطريقة غير مباشرة ، على خلق عدد آخر من المواقف غير المتوقعة والتي لا يمكن التحكم فيها ، فالصراع العلمي

---

(2) Parsons, T., "Religious Perspectives of College Teaching" in *Sociology and Social Psychology. op. cit.*, P. 10.



الحديث ، على سبيل المثال ، أدى إلى إمكانية زيادة العديد من التوقّرات ،  
والتي حاول الطب الحديث تخفيفها . وعلى أية حال ، فقد كان اعتناق  
الدين والاعتقاد به من أهم الوسائل المستخدمة من جانب الإنسان للتكيف  
مع مواقف الضغوط .

ويمكن تقسيم مواقف الضغوط إلى ثلاثة مقولات رئيسية . المقولة  
الأولى وتحتوي على المواقف التي يواجه فيها الأفراد أو الجماعات فقدان  
آخرين لهم مكانة هامة . وقد يكون هذا الفقدان نهائيا مثل حالة الموت ،  
وقد يكون طارئا مثلما يحدث في الاختناق عند تلبية الواجبات المشتركة  
والمتوقعة . فالأطفال ، على سبيل المثال ، والذين يمثلون موضع آمال  
للكثيرين ، قد يكافئون آباءهم بالمساء . إن مثل هذه المواقف تتضمن  
جوانب نفسية وتوترات عملية . وبالنسبة للمقولة الثانية فهي تتضمن  
القوى الطبيعية القاهرة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تعد حيوية  
بالنسبة للاهتمامات الاجتماعية الفلانة بالطعام والصحة . فالتحكم في  
الزراعة وفي وقوع المرض كانت يلاشك أمور هامة في السلوك الديني بكل  
المجتمعات . وتشمل المقولة الثالثة ، القيم المتصارعة والناجمة عن  
التناقضات في البناء الاجتماعي للمجتمع والتي تسبب ضغوطا عقلية على  
أعضاء المجتمع . هذه الأنماط الثلاثة لمواقف الضغوط ، الموت ، وتأثير  
القوى الطبيعية القاهرة ، وصراع القيم هي ما سوف نطرحه للبحث في  
الصفحات التالية .

## ب ( الدين كوسيلة للتكيف :

### ١ - موقف الموت

الموت أحد الظواهر التي من الصعب التنبؤ بها ، وموقع خارج التحكم  
الإنساني تماما . وعلى الرغم من أن كل الناس يدركون جيدا أنهم سوف

يموتون الا انه لا يوجد أحد منهم يعرف متى يقع الموت . وبسبب هذا الشعور بعدم التأكد نجد أن التفسيرات الدينية للموت قائمة في كل مجتمع . وعلى الرغم من أن هذه التفسيرات تناولت الكثير من الاعتقادات فيما يتعلق بالحياة بعد الموت ، الا أن أهم سمة لهذه التفسيرات هي أن الدين يعطينا مجموعة من الميكانيزمات التي بواسطتها ، يستطيع الذين على حافة الموت وغيرهم ، التكيف مع الحقيقة الضاغطة . ورغم التوسع في استخدام الطب العلمي والتقليل من الحروب والحوادث الا أن الموت ما زال يحمل للانسان المعاصر الكثير من التوترات والانفعالات . وطالما أن الموت شيء لا يمكن الهروب منه فإن الانسان يحاول دائما أن يواجه نفسه لمواجهة الموت بواسطة الاعتقادات والسمات الدينية فالاعتقادات الخاصة بالموت والحياة الأخرى لا يمكن أن تلغي الموت ، ولكنها تساعد الناس على مواجهته وتعمل على استمرار المجتمعات .

وقد تكون الوظائف الكامنة للاعتقادات الدينية المتعلقة بالموت والأموات ذات أهمية خاصة بالنسبة للمجتمع الانساني . ذلك لان هذه الاعتقادات تحدد للاحياء مكانة الموتى في المجال الاجتماعي والماوراء اجتماعي للاحياء . وتعمل هذه التصديقات ، ليس فقط ، على طمأننة الاحياء — الذين يدركون علاقتهم بالاموات أو يترقبون ما سوف يحدث من أولئك الاموات نحوهم — بل نجد أيضا بعض المتفهمات العملية . فعلى سبيل المثال ، كما يخبرنا عالم الانثروبولوجيا Reo Fortune هناك اعتقاد بين سكان Manus الذين يعيشون في Bismark Archipelago ، بأن أرواح الذين يموتون تظل موجودة بين الاحياء ، وتقوم بالدور الاخلاقي لرجال البوليس والمحافظة على قيم وأخلاق القرية . وبهذه القدرة تهتم هذه الارواح بالقيم المركزية في النسق الاجتماعي لمجتمع Manus والخاصة بالالتزامات المالية وتجنب

المحرمات الجنسية<sup>(٣)</sup> . كذلك فإن اعتقاد البوذيين ، في قرى Burma بجنوب شرقى آسيا ، يتناسخ الارواح واليارد البديد يساعد في تدعيم فكرة أن الموت ليس الا مرحلة من مراحل الحياة . فمشاعر الموت عند البوذي لا تشير الى نوع من الحزن ، ولكنها تؤكد على أن التحول من حياة الى أخرى قد تم بأمان وسلام وأنه لا توجد أرواح ضالة سوف تهدد سلام وأمن القرويين . فالموت في مجتمع برما يتيح فرصة عليا لتأكيد القيم البوذية الخاصة بالمعانة والتشف وعدم الدوام... الخ<sup>(٤)</sup> . ذلك فإن الاعتقاد السائد في الصين بأن أرواح الاجداد لها مكانة التقديس بالنسبة للأجيال اللاحقة ، قد ساعد على استمرار العناصر الحيوية في استمرارية المجتمع الصيني . وحافظ كذلك على ثبات واستقرار وتدعيم الأسرة الصينية لآلاف السنين . كما نجد أيضا في المسيحية اعتقاد بأن الموتى يسترون في الحياة ، ويكونوا أعضاء نشطين في مجتمع القديسين الذى يضم كل الارواح المسيحية ، أحياء وأموات ، وقد ساعد هذا على تدعيم المسيحيين في نضالهم في مجتمعاتهم<sup>(٥)</sup> . ونجد أن الاسلام في هذا المقام يؤكد على أن هذه الحياة ما هي الا مرحلة ، وبعد الموت يحدث انتقال الى عالم آخر . وعلى مستوى الدين الشعبي في الاسلام نجد كثيرا من الاعتقادات التى تؤكد على أن أرواح الاموات موجودة بيننا ، فهي تأتى في الاحلام أو الرؤى ، وتحس وتشعر بما يعانى منه

(٣) انظر :

Reo Fortune, *Manus Religion*, Philadelphia : The American Philosophical Society, 1935. PP. 49-50.

(٤) انظر :

Manning Nash. *The Golden Road to Modernity : Village life in Contemporary Burma*, New York: John Wiley, 1965. P. 151.

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 82.

الاحياء . كما أننا نجد أن الاسلام والمسيحية يسودهما الايمان بكرامات الاولياء ، فالقديس أو الشيخ يخس ويسمع دعوة المظلوم ويعمل على تحقيق مطالبه (٦) .

كذلك فإن كل مجتمع وكل دين يكرس مجموعة من شعائره لظاهرة الموت . فعلى مستوى الفرد نجد أن الفرد يدرك تماماً أن موته لا يجعل الطابع الفردي ولكنه يتضمن العلاقات الاجتماعية والالتزامات المتبادلة . فالذي يموت يخرج الناس في جنازته ويقام له مأتما ، ويجتمع الناس في ذكراه ، وتصبح زوجته وأولاده محل رعاية من جميع أقاربه وأصدقائه . وتختلف شعائر الموت والالتزامات الاجتماعية بالنسبة للفرد بحسب طبيقته والمركز الذي يحتله في المجتمع . وما يهمنا من الناحية السوسيولوجية هو أن الشعائر الدينية الخاصة بالموت تعمل على تدعيم التماسك الاجتماعي بالنسبة للمجتمع ككل . وهذه نجد لها تدعيماً من كل المجتمعات القديمة والدينية البدائية والمتحضرة . وبالرغم من أن هذه تختلف من حيث شكلها أو قد تبدو غريبة ، إلا أن هذا لا يعنى أنها أخطاء أو خرافات سوف يمحوها التقدم العلمى ، فهذه الاشكال وإن كانت تخضع للتعديل من وقت لآخر ، إلا أنها تلبي حاجات انسانية ، ولا يمكن أن يقال أنها تعتمد على العلم أو الاحساس العام ، ولكنها مستمرة باستمرار أمل الانسان في الخلود وشعوره بالخوف على أسرته بعد موته (٧) .

ولا شك أن أنماط الشعائر القديمة تقوم بهذه الوظيفة أفضل من الاشكال الحديثة ، فقد لاحظ لارى بومن Leroy Bowman أن

(6) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 82-83.

(7) *Ibid.*, P. 83.

الشعائر الحديثة الخاصة بالجنائز أقل في تأثيرها على تماسك المجتمع من الشعائر الجنائزية في المجتمعات القديمة<sup>(٨)</sup> . وعلى أية حال ، نظرا لظروف الحياة الحضرية الحديثة ، فإن كثيرا من الامراد ليس لديهم خبرة كافية بالنسبة للموت . فالانسان الذي يعيش الحياة الحضرية لا يفكر في الموت ويحاول تحت تأثير الحياة ومشاكلها أن ينسى أو يقتاسي الموت بقدر الامكان ، ويشغل نفسه بمشاكل الحياة . ولعله بسبب عدم الخبرة هذه ، نجد أن الانسان الحضري في مواجهة الموت ، غالبا ما يلجأ الى المتخصصين في هذه الامور . ويلاحظ أن الاتجاه في المجتمع الحضري المعاصر نحو الموت قد مر بتغيرات هامة ، ولا شك أن هذه التغيرات تؤدي الى تعديلات على الشعائر الخاصة بذلك الموقف . فالافراد في المجتمع المعاصر أثناء حالات الموت يعرفون بمجموعة من الطقوس التي تنتمي الى جيل سابق . وعلى العكس في المجتمعات الريفية ، ففي مثل هذه المواقف نجد معظم أفراد المجتمع يشاركون في الجنائز التقليدية ليثبتوا تضامنهم مع الجماعات المحلية ويساعدوا الاسرة التي أصابها الموت<sup>(٩)</sup> . ان مناقشتنا لمثل هذه الاعتقادات والشعائر المحيطة بالموت ، تشير فقط الى الوظائف الاجتماعية والسيكولوجية التي يؤديها الدين في مواقف الشدة والتوتر المرتبطة بالموت .

## ٢ - القوى الطبيعية القاهرة

وتمثل المجموعة الثانية من المواقف ، تلك الحالات التي لا يمكن للانسان فيها أن يتحكم في القوى الطبيعية ، ومن ثم يصبح أستمرار

(٨) انظر :

Bowman, L., *The American Funeral : A way of Death*, New York : paperbook Library, 1964.

(٩) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 86.

الانسانية في خطر . فالغذاء ، على سبيل المثال ، أساس الحياة والصحة ، ولا شك أن الخوف من المجاعات أمر له مداه في النفس الانسانية ، ولهذا يعد نجاح موسم الحصاد أمرا حيويا لكل من على الارض ، وتعرض الانتاج الزراعى الى اجوال المناخ التى لا يمكن التحكم فيها ، والتى قد تفشل حيالها قدرات الذكاء الانسانى ، مسابه لها نتائجها الخطيرة على الحياة نفسها . ويمكن أن نجد أمثلة واضحة لمثل هذه المواقف في المجتمعات التى لا توجد بها التكنولوجيا الحديثة ، وتكون ظروف المناخ بها قاسية ، ولهذا يكون الانسان غير قادر على التحكم في الطبيعة كليا . فعلى سبيل المثال يعتبر السكان من الهنود الحمر في جنوب غرب أمريكا ممن لهم مهارة في اعداد الارض وزراعة الذرة ، ولكن المحصول في بعض الاحيان قد يقل نظرا لان الامطار لا يمكنهم التحكم فيها ، وقد يكون المحصول وفيرا والظروف المناخية ملائمة ولكن تأتي بعض الامراض أو الحشرات وتفضى عليه ، وهذا قد يحدث حتى في البلاد التى تتميز بالمهارة التكنولوجية العالية ، فهناك العديد من الامور التى لا يمكن التحكم فيها<sup>(10)</sup> .

على أية حال ، تعد الزراعة أمرا من الامور التى تشكل ضغطا على الانسانية من أجل استمرارها . وعادة ما يستخدم السحر كوسيلة للتكدي مع هذه الحالة . ورغم اختلاف الدين والسحر في غايتيهما ، الا أنهما في المجتمعات الزراعية نجدهما متداخلين . فعلى مثل هذه المجتمعات غالبا ما تتميز دورة الفصول وما يلحقها من أنشطة زراعية ببعض الاجراءات والشعائر الدينية - السحرية ، فالرقص والتعاويذ تميز عمليات حصاد المخاضيل ، ورقص الخصوبة والتضخية شعائر تقدم لألهة المطر والانهار ، ويعتبر ضعف المحصول مناسبة هامة لتقديم شعائر استرضاء الإله .

---

(10) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 88.

ولكن يمكننا أن نقاسم عن أهمية استخدام هذه الممارسات الدينية — السحرية بالنسبة للمجتمع ؟ الحق أنه لا يوجد انسان يعتقد أنه بالسحر والدين فقط يمكن أن ينمو المحصول ، كذلك ليس من الصحيح الاعتقاد بأن الشعوب البدائية لديها هذه العقلية الخرافية ، وأنها على غير وعى بالاختلافات الأساسية بين تأثير الوسائل الدينية — السحرية ، وبين الاجراءات الزراعية العملية . فكما يشير مالفينوفسكى فإن سكان جزر التروبريان يدركون الفارق بين استخدام السحر والاجراءات الزراعية ، كما أنهم على وعى كامل بحدود اجراءات السحر . فالممارسات الدينية — السحرية التي تصاحب زراعتهم أو حيدهم ليست الا مساعدة ، فهي غير أساسية بالنسبة لطرقهم العملية . فهم يدركون تماما أن الفشل يلحق بهم اذا ما اعتمدوا على استخدام السحر فقط في فلاحه أرضهم <sup>(١١)</sup> . وحديثاً ، عارض فرانسيس هس Francis Hsu ، ما ذهب اليه مالفينوفسكى عن الشعوب البدائية أو الشعوب المتحضرة في أنها تستطيع التفرقة بين الطرق الدينية — السحرية والطرق الامبريقية ، ففي دراسة أجراها هس في جنوب غرب الصين بعد الحرب العالمية الثانية ، وجد أن الفلاحين يستخدمون الوسائل السحرية — الدينية والعلمية الحديثة لمواجهة المرض دون أن يكون هناك تفرقة واضحة بينهما . فاستخدام الطرق العلمية على نطاق واسع مرتبط بالسحر الشائع بين الناس <sup>(١٢)</sup> . ويذهب هس أينسا الى أننا نجد في المجتمعات الصناعية أن الاساليب السحرية تحظى بقبول واسع عندما تقدم باعتبارها علماً — أى بادعائها بعض الادعاءات العلمية الزائفة مثل الاعلانات الخاصة بالعنا وارتباط هذا بالنجاح في العمل أو في

(11) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 88-89.

(١٢) انظر :

Hsu, Francis, *Science, Religion and Human Crisis*. New York : Humanities, 1952, PP. 85-96, 119-134.

الحياة الاسرية • كذلك بعض الاعلانات العلمية بالتلفزيون التي بعد أن تقدم شرحا علميا واضحا لاهمية السلعة التجارية ، تحاول أن تربط هذا بجذب الآخرين لها بالطرق السحرية • على أية حال ، تبين دراسة هسي أن الانسان البدائي يتساوى مع الانسان المعاصر في أن كلاهما لا يستطيع أن يميز بوضوح بين استخدام المناهج العلمية - الامبريقية والمناهج الدينية - السحرية • لمعظم أفراد كل أنواع المجتمعات سواء كانت المتفرقة بين الوسائل السحرية والعلمية واضحة في أذهانهم أم لا ، نجدهم يستخدمون الوسائل الدينية - السحرية بطريقة أو بأخرى •

أما عن وظائف وسائل الدين والسحر بالنسبة للانسان والمجتمع ، يذهب مالينوفسكى الى أن مركب الدين - السحر يدعم الثقة بالنفس في المواقف الحرجة أو مواقف التوتر عندما تكون الوسائل العملية غير كافية لضمان النجاح لاستخدام السحر في جزر التروبرياندا ، في مجال الزراعة والصيد والاعمال البحرية ، له وظيفة سيكولوجية في تخفيف التوتر الناجم عن القلق من ممارسة أعمال لها خطورتها • ولكن لا يمكن أن نخرج من هذا بتعميم مؤداه أن السحر والدين لهما دائما الوظيفة الاجتماعية الايجابية • فبعض الانثروبولوجيين المعاصرين يعارضون رأى مالينوفسكى ويذهبون الى أن هناك جوانب سلبية لاستخدام السحر ، لان هذه الاجراءات السحرية تؤدي الى زيادة القلق أكثر من تخفيفه ولعل من أهم نتائجه السلبية ، أن استخدام الممارسات السحرية بنجاح ، ولو لمرة واحدة ، يعنى استمرارها والابتعاد تماما عن قبول أى وسائل أخرى أكثر تأثيرا من التى استخدمت ، وهذا هو ما يحدث في المناطق المتخلفة من العالم اليوم •

وتعد الصنعة المفضوية والنفسية مجالا آخر تستخدم فيه المناهج



الدينية — السحرية : وتُخرج من العلاج الروحي Spiritual healing المسروح به من بعض الكنائس المسيحية تلى معارسات العراشين أو « الأطباء المشعوذين » witch doctor . وبالنسبة لمعظم الأديان ، نجد تركيزاً حول موضوع الصحة والمرض ، فالصحة جوانبها هي الاهتمام الاساسى للانشطة الدينية ، فالدين والسحر يعملون على تقديم أعمالاً خاصة بالصحة تؤدي الى ربط القوى النفسية بأشياء عليا (١٣) .

من الواضح إذن ، أن الدين يعد أحد الوسائل الرئيسية والهامة التي من خلالها يستطيع الإنسان مواجهة المواقف الضاغطة ولا شك أن هناك وسائل هامة أخرى مثل السحر والعلم . وكما أثرنا سلفاً ، فإن السحر والدين يتداخلان لدرجة أن هناك خلطاً شديداً بينهما . فهما يستخدمان وسائل غير أمبريقية ، إلا أن لكل منهما غاية مختلفة ، فالغاية الدينية غالباً ما تكون موجّهة نحو ما هو غير أمبريقى أو أخروى أو روحى ، بمعنى أن هناك دائماً في الدين إشارة متسامية وروحية لكل الأفعال . وليس الحال هكذا بالنسبة للسحر ، فأهداف السحر غالباً ما ترتبط بالحياة اليومية الانسانية كما أن الانسان المؤمن بالدين يتميز عن الساحر في أنه يشعر بالخشوع والرهبة تجاه الأشياء المقدسة التى يتعامل معها . أما بالنسبة لمستخدم السحر فلا نجد لديه شعوراً بالرهبة لأنه يستخدم هذه القوى الروحية لتحقيق أهداف خاصة عن طريق استخدام المعرفة المتاحة له . فالساحر يعتقد أنه يستطيع التحكم في القوى الروحية وأن يحقق غايته العملية . كذلك فإن محتوى الدين والسحر يختلفان ، فالانساق الدينية تتطور لتحتوى كل الحياة الروحية والانسانية في المجتمع . بينما نجد أن محتوى السحر لا ينطوى على نظرية موحدة ، ولكن على آراء متباعدة .

(13) Nottingham, E., K., *op- cit*, PP. 90-91.

وبالرغم من هذا فإن هناك تداخلا بينهما • فهناك نوع من السحر مثل الذى يستخدم فى بعض المجتمعات البدائية أثناء الزراعة والصيد ويخدم أهداف الجماعة وهذا ما يطلق عليه السحر الابيض white magic وهو نوع له اتصال مباشر بالدين ويتداخل معه • ومن ناحية أخرى ، هناك نوع آخر من السحر غالبا مايكون سريا ومعاديا للمجتمع ويعمل على خلق التناقضات والاختداد والتفكك وهو ما يطلق عليه السحر الاسود black magic • وهذا النوع تحاربه الاديان جميعا رغم أن له بعض الوظائف الاجتماعية ، خاصة وأنه يعمل على تخفيف احباط الجماعة وذلك بأن يعكس المشاعر العدائية خارج الجماعة ، كما يعمل على تحديد المشاعر العدائية فى قطاع محدود وخاصة بالنسبة للجماعة الاجتماعية ، بمعنى آخر أن للسحر الاسود وظائف خاصة باستمرار الجماعة ، ويعمل على تماسكها الداخلى وتضامنها فى مواجهة الضغوط الاجتماعية<sup>(١٤)</sup> • على أية حال ، يستخدم السحر بنوعيه فى أمور متصلة بالصحة الجسمية للإنسان ، وعندما ينتشر الاعتقاد فى هذا ، نجد أن الطلب الحديث يأخذ فى الانحسار •

### ٣ - صراع القيم الاجتماعية :

لعل من العوامل التى تساعد على وجود مواقف الضغوط الانسانية ما يتمثل فى الصراعات الناجمة بين التناقض الموجود فى الجوانب المختلفة للبناء النظامى للمجتمع • هذا التناقض يتيح امكانية صراع القيم • فكما هو معلوم ، فإنه فى أوقات التغير السريع يواجه أعضاء المجتمع الإنسانى

(١٤) لنظر ايضا وظائف السحر فى دراسة :

Kluckhohn, Clyde, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Mass.  
Peabody Museum, 1944.

من وقت لآخر قيما غير ثابتة ومتناقضة . ولا شك أن معظم الافراد في مجرى حياتهم يحتاجون في مراحل معينة الى قبول قيم جديدة وتعلم انماط جديدة من السلوك ، وادراك الظروف المختلفة التي يمكن أن تتضمن قيمة أو أخرى ، ويحاول المجتمع أن يجعل هذه التكيفات أكثر سهولة .

وهناك في المجتمع أيضا ، ظروف بنائية داخلية تؤدي باستمرار الى عدم الوضوح واللامنية بالنسبة للأفراد ، وغياا يتعلق باختيار القيم أو الاخلاق لتوجيه سلوكهم وضبطه . وهذه المشكلة قد تمثل بالنسبة لبعض افراد المجتمع أحد مواقف الضغوط . ويرى ليفي استروس أن الاسطورة الدينية في مثل هذه المواقف تلعب دورا هاما في التوفيق واستيعاب الازمات . فالاساطير - في رأى ليفي استروس - ليست الا تعبيرات أو صيغ رمزية تصل صراع القيم المتضمن في المجتمعات التي تحتوى أبنيتهما على تناقضات بنائية ، وهذا يتسع الكثير من الناس الذين يعيشون حياة عادية في مشكلة أخلاقية . فالاساطير تحاول أن تدمج للمجتمع بالاستمرار في تحقيق أهدافه رغم وجود هذه التناقضات ، تؤدي الى التخلص من التوترات الانفعالية الناجمة عن هذه التناقضات (١٥) .

### ج ( الدين والعلم كأساليب بديلة التكيف

يعد العلم الانسان بالوسائل الإمبيريقية العملية للتكيف في مواجهة المواقف الإمبيريقية العملية . وبالنسبة للعلم فإن الغايات والوسائل المستخدمة غالبا ما تكون غير إمبيريقية . كذلك فإن العلم يختلف عن السحر ، رغم أن كلاهما على ، فالعلم يستخدم وسائل عملية إمبيريقية لتحقيق غايات إمبيريقية ، والعلم قديم قدم الإنسانية ، بمعنى أن

(15) Nottingham, E., *op. cit.*, P. 94-95.

المجتمعات الانسانية قد عرفت أشكالاً مختلفة تدرجت من البساطة الى التعقيد . فليس هناك ثقافة انسانية لا تحتوى على بعض الوسائل العلمية . فالمجتمعات الزراعية القديمة استخدمت وسائل خاصة بها وقد أثبتت نجاحاً في الانتاج الزراعى . حقيقة ان هذه الوسائل العلمية القديمة لم تؤدى الى النتائج التى حققها استخدام "وسائل التكنولوجيا المتطورة، الا ان هذا لا ينفى حقيقة أن هذه الوسائل البسيطة لها الصفة العلمية<sup>(١٦)</sup> .

والحق أن الانجازات التى حققها العلم الحديث ، جعلت الناس يعتقدون أن العلم هو المنهج المسيطر الذى يستخدمه الناس لتحقيق العديد من الاهداف ولواجهة أى ضغوط من أى نوع ، ولهذا فإن العلم من حيث إنجازاته له وظائف اجتماعية ايجابية . وقد يثور التساؤل ، حول ما اذا كانت وظائف العلم ، دائماً وبدون شروط ، تعتبر وظائف ايجابية . وذلك أن العلم لا يطبق الا بالانسان من أجل تحقيق أهداف اجتماعية ، ومن ثم فإن العلم مثله مثل السحر والدين قد يحل بعض مواقف الضغوط وفى الوقت نفسه قد يخلق مواقف ضغوط أخرى . وقد يثار تساؤل آخر حول الوظيفة الاجتماعية للدين فى مواقف الضغوط عما اذا كان الدور الذى يقوم به الدين كوسيلة من وسائل التكيف سوف ينحصر عندما تصبح الوسائل العلمية أكثر تأثيراً . والواقع أنه ليست هناك اجابة واحدة عن مشكلة مستقبل دور الدين فى مواقف الضغوط فى المجتمعات التى تتميز بدرجة عالية من التطور العلمى . لمبالنسبة لدور كيم نجد أن المرجع النهائى للرمزية الدينية هو الجماعة الاجتماعية وليست المفاهيم المتسامية عما هو فوق طبيعى . ولهذا فهو يرى أن الدين أمر

---

(16) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 96-97

ضرورى ، وصفة رئيسية للمجتمعات الانسانية ، وذلك لانه يقوم على  
 اساس اجتماعية . وقد تتغير الوسائل الخاصة بالتكيف في مواجهة  
 مواقف الضغوط بتطور العلم وتقدمه . وطالما أن مواقف الضغوط الرئيسية  
 للانسان قائمة في حاجته للتكيف مع واقع الجماعة الاجتماعية المفروض  
 عليه ، فإن الحاجة الى تقديس المجتمع والتي تحقق وسائل غير امبريقية ،  
 كما يرى دور كيم ، تظل كما هي دون تغيير . وتلاحظ اليزابيث نوتنجهام  
 أن دور كيم لم يناقش امكانية تطور العلوم الاجتماعية والنفسية الى  
 الدرجة التي يستطيع فيها الناس أن يربطوا أنفسهم بالمجتمع من خلاله  
 وسائل عقلية وعلمية بحتة (١٧) .

ويقدم لنا فرويد ، كما بينا فيما سبق ، نظريته عن كيف أن الاله يمثل  
 صفة الأب القوى . فمفهوم فرويد السيكلوجى للاله يعد تطورا اسقاطيا  
 لاعتماد الطفل على ولديه خاصة الاب . ويرى فرويد في مقاله عن مستقبل  
 الوهم أن من بين الوظائف الرئيسية للدين ، اعطاء الانسان غطاء من  
 الوهم ضد خوفه من الطبيعة والاحباطات التي يواجهها داخل المجتمع .  
 ويؤكد فرويد على أنه بتقدم العلوم السيكلوجية سوف يصبح الجنس  
 الانسانى أكثر عقلانية ويتعلم كيف يخرج عن تفكير التبعية الطفلية والتي  
 أخذت شكل الدين . ولم يكن فرويد متفائلا بالنسبة لانتصار العقل  
 العلمى على الوهم الدينى في المستقبل القريب . ولهذا بقيت مشكلة كيفية  
 تحرير الانسان من سيطرة الدين بواسطة العلم قائمة بالنسبة لفكر  
 فرويد (١٨) .

(17) Nottingham, E., K. *op. cit.*, P. 98.

(18) *Ibid.*, P. 99.

#### د ) السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المختلفة

ان مناقشة الدور المستقبلي للدين في المجتمعات التي تتميز بدرجة عالية من التقدم العلمى لا يمكن فهمها الا من خلال سياقات اجتماعية خاصة بنماذج المجتمعات المختلفة . فعلى النموذج الاول للمجتمعات ( البسيطة والبدائية ) نجد أن الطرق الدينية السحرية هي السائدة ، وأن العلم والتكنولوجيا ، نسبيا ، في مراحلهما الاولى ، ولهذا تتميز استخداماتهما وتطورهما بالبساطة . والدين في هذه المجتمعات يتداخل مع السحر . وتستخدم هذه الوسائل للتكيف في مواجهة عديد من مواقف الضغوط والتي تحل اما بالدين في النموذج الثانى للمجتمعات أو بالعلم في النموذج الثالث . والدين والسحر يتداخلان في معظم مواقف الضغوط والقلق ، مثل الحروب والزراعة والصحة ، والتي تشكل أهمية لاستمرار المجتمع (١٩) .

أما بالنسبة للنموذج الثانى للمجتمعات ( المجتمعات التقليدية ) فاننا نجد أن التكنولوجيا ، الى حد كبير ، تقدم الوسائل المؤثرة لتلبية الاحتياجات الفيزيكية . والنظريات العلمية هنا لم تتطور بعد مثلما يحدث في النموذج الثالث للمجتمعات كذلك فاننا نجد أن السحر ما زال يؤدي وظائفه في النموذج الثانى للمجتمعات ، وكثيرا من المعتقدات الخاصة بالدين الشعبى تستمر في جذب العديد من الناس خاصة في مواقف الأزمات . والحقيقة أن أديان النموذج الثانى من المجتمعات تحاول أن تحرر نفسها من ارتباطها بالسحر لتكون نسقا أخلاقيا مستقلا . وبالرغم من تأكيد التعاليم الدينية على الاعتماد عن السحر ، الا أن السحر ما زال له دورا في التكيف مع مواقف الضغوط المختلفة . وبالرغم من أن الدين

---

(19) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 99-100.

الرسمى قد يعارض مثل هذا النوع من الاديان الشعبية والتي تحتوى على نسق سحرى - دينى ، الا أن الناس قد تميل الى الاستمرار فى الاعتقاد بهذه الممارسات الشعبية ، حتى أن بعض هذه الاعتقادات تعطى تفسيراً للظواهر الكونية ويؤمن بها عامة الناس وبعض المثقفين . وقد يستخدم الدين أيضاً فى هذا النموذج لتأكيد مبادئ أخلاقية تدعم أو تعارض النظام القائم . فقد يكون الدين بمثابة ثورة على الظلم الاجتماعى الواقع على بعض الطبقات . وفى أحيان أخرى يؤدى الدين وظيفة عكسية ، ويكون الدين بمثابة عاملاً محافظاً على النظام القائم (٢٠) .

أما بالنسبة للنموذج الثالث من المجتمعات : حيث العلم المتطور ، على المستويين النظرى والتطبيقي ، والذي يستخدم كوسيلة عملية لتأكيد ضد مواقف الضغوط أياً كان نوعها ، فالعلم حل محل الطرق السحرية والدينية الى حد كبير فى مواجهة المشاكل الخاصة بالصحة العقلية وغير الفيزيائية ، والمسائل المتعلقة باستمرار الحصول على المواد الغذائية . وعلى الرغم من أن السحر ليست له نفس الوظائف التى توجد فى نماذج المجتمعات الأخرى ، الا أن السحر ما زال مستمراً على المستوى الشخصى فى هذه المجتمعات التى تتميز بالتقدم العلمى . كما أن الدين الرسمى غالباً ما يميل الى اتخاذ أشكال جديدة أو يماذج تفسيره .

وغالباً ما تطور المجتمعات العلمانية مواقف جديدة للضغوط التى لها مجالات أخرى غير القوى الطبيعية ، ولكن تتمثل فى الترتيبات الاقتصادية ومستوى المعيشة والحصول على عمل . وتدور الحياة الحديثة حول آلهة المال والنجاح والقوة ، وجرياً وراء الكسب المادى . ولكن رجال المال فى هذه المجتمعات ، غالباً ما يلجأون الى أساليب تعتمد على استخدام السحر

---

(20) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 101-102.

لترويج سلعة ما . وهناك كثير من المجالات التى تتناول موضوعات  
التنجيم وعلم الفلك ، كذلك تحتوى كل الجرائد على أعمدة مخصصة  
للحظ . كما نجد أن هناك انتشارا لمصالات القمار بمستوياتها المختلفة  
ويعتمد الكسب السريع فيها على الحظ . كذلك فأننا نسمع عن اعتماد  
كثير من القادة السياسيين ورؤساء الحكومات على بعض العرافين قبل  
اتخاذ الكثير من القرارات . كذلك الحال بالنسبة للإعلانات التى تقدم  
عن طريق وسائل الاتصال الجمعى . فالكثير منها يقدم من خلال معلومات  
علمية ، الا أنها تحتوى على جانب سحرى فى القبول أو الاستخدام أو  
النتيجة . ما نريد أن نؤكد هنا ، هو أن الاستخدام المتزايد للعلم فى هذه  
المجتمعات قد خلق مواقف صُفوط جديدة استوجبت وجود السحر كوسيلة  
تكيفية . فبالرغم من سيطرة العلم على الطبيعة الا أن الانسان ما زال  
غير آمن من مخاطرها ، ولهذا نجد أن الانسان المعاصر رغم استخدامه  
لاحداث وسائل الانتقال الا أنه قد يصل معه بعض الاحجية أو التعاويذ  
أو يفع بعض الاشياء التى يعتقد أنها تمنع عنه الحسد أو تحميه من  
مفاطر الطريق (٣١) . كذلك فان المدنية الحديثة رغم أنها نتجة للعلم  
والتكنولوجيا الحديثة الا أننا نجد كثيرا من الافراد يمانون من العزلة  
الاجتماعية والوحدة وعدم الانتماء ولهذا فليس من المستغرب اذن ،  
انتشار وانتعاش أنساق السحر والاعتقادات الشعبية ، خاصة بين  
المهاجرين من المناطق الريفية والذين يعيشون حياة هامشية داخل المدن .

على أية حال ، فإنه بالرغم من تطبيق العلم الحديث على معظم  
مجالات الحياة فى المجتمعات الحديثة الا أن العلم كوسيلة وحيدة غير كاف  
لواجهة الكثير من المواقف التى يحتاج فيها الانسان لقوة أخرى غير

---

(21) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 104.



ملموسة لتدعم موقفه أو تعطيه الامان ضد تقلبات الطبيعة ومخاطرها .  
 كذلك هناك نوع آخر من المشاكل الفكرية والنفسية التى تتعلق بوجودنا  
 فى هذا الكوكب وبمسيرنا . . . السخ لا يمكن الاجابة عليها من منظور  
 العلم . فالعلم قد يفسر العالم الطبيعى المحيط بالانسان ومكانه فى هذا  
 العالم . ولكنه يعطى منظورا مختلفا لما يراه فى هذا المجال . ولهذا قد نجد  
 صراعا بين العلم والدين . فالعلم الحديث يترك المسائل الخاصة بالاخلاق  
 والمسير الانسانى دون اجابة . وقد يقدم علم النفس والتحليل النفسى  
 بدائل للدين للتخفيف من القلق وعدم الطمأنينة التى يصاب بها الانسان  
 المعاصر نتيجة لمواقف الضغوط المتعددة (٣) . ولعل التدريجيات التى  
 يتلقاها رجال الدين فى الغرب ، على التحليل النفسى ، تعد دليلا على  
 محاولة مواجهة المواقف التى تواجه الانسان المعاصر . على أية حال ، فان  
 دور الدين فى المجتمعات الحديثة يمكن أن ياتر فى موقف ازدواجى  
 مؤداه ، أنه بالنسبة لكثيرين هناك اعتماد عن استخدام الدين على المستوى  
 الشخصى . وبالنسبة لآخرين ، خاصة فى مواقف الازمات ، هناك حاجة  
 لتأكيد دور الدين . وهذا يعنى وجود عدد آخر من الناس فى المجتمعات  
 الحديثة يقع بين هذين الاتجاهين . وبالنسبة لدور رجال الدين ، فان  
 الكثيرين منهم يحاولون اكتساب العلم الحديث ، وخاصة المعرفة  
 السيكولوجية والعلمية ، باعتبار أن مهمة الدين الاساسية هى أن يكون  
 وسيلة فعالة أكثر مما هو عليه الآن حتى يستطيع استيعاب أزمة الانسان  
 المعاصر .

---

(22) Nottingham, E., K., op. cit., PP. 106-107

## ٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى :

### ( ١ ) مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية

سوف نحاول أن نناقش هنا مشكلة المعنى Meaning ، أى دور الدين فى تقديم تفسير من خلاله تستطيع الكائنات البشرية أن تفسر ، من منظور أخلاقى ، حركتها فى الحياة واتجاهاتها والتاريخ القديم والخلافات الحاضرة لمجتمعاتها . بمعنى آخر ، أننا سوف ننقل هنا من مناقشة اجابة الدين على بعض المشاكل المتعلقة بكيف Why بالنسبة للحياة الاجتماعية الى مناقشة دوره فى الاجابة عن لماذا How .

فالدين لم يقدم عبر العصور ، الشعائر التى تساعد على ايجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التى تقوى الاعتقاد فقط ، بل ساعد أيضا على تقديم تفسيرات فكرية عامة أسهمت فى تكوين الدس الأخلاقى بتجسمة الحياة الكلية . وتشتمل هذه التفسيرات على محتوى الفلسفات الدينية والكونية . فقد طورت كل الأديان الكبرى مثل اليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية والهندوسية . الخ - طورت - تفسيراتها المميزة عن طبيعة الله أو الآلهة ، والانسان وهدفه على الارض ، ومشكلة الشر ، ومصير الانسان . وهناك تفسيرات أخرى من أديان أخرى مثل الطوطمية ، وهى محاولات للاجابة عن بحث الانسان عن « المعنى » ولعل تقديم مثل هذه التفسيرات للمعنى يعد من أهم الوظائف التى قام بها الدين خلال تاريخ الانسان . وقد شغلت هذه المسائل الخاصة بوجود الانسان ومصيره معظم المفكرين خلال كل العصور ، وحاولوا تقديم اجابات عليها ، واستطاع القليل منهم أن يقدم اجابات لا تحتوى على عناصر دينية أو غير امبريقية<sup>(١)</sup> .

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 110.

ويعمد الادعاء بأن الانسان كائن يسمى الى ايجاد ايجابيات اخلاقية  
انك تلك المسائل ، ادعاء هاما . فلو أن مثل هذا الادعاء أخذ به ، فإن هذا  
يتضمن أن يوجد دائما تنوع بين الافراد بالنسبة للاهمية المطلقة بالاجابة  
على هذه الاسئلة وبسبب هذا التنوع ظهرت الفلسفات الدينية التي  
تحاول أن تواجه الازمة التي يعانى منها المجتمع أو قطاع منه وتقدم لها ،  
مرة أخرى ، حلولاً لمشكلة المعنى<sup>(2)</sup> . فمحاولات الانسان اعطاء معنى  
للتجربة الانسانية ومصيره تتبع أساسا من حالته الوجودية وليس من  
تأملاته الفلسفية البحتة<sup>(3)</sup> .

ولعل مشكلة المعنى لدى كثير من الناس لا تقتصر على المحاولات  
المنظمة بهدف ايجاد تفسيرات لمعنى المصير الانساني ، أكثر من كونها  
اجابة عن مسألة ، لماذا تحدث هذه الاشياء غير المواتية ، ولماذا تحدث  
لهم بالذات ؟ وبعض الاجابات من هذه المسائل ، والتي قد تتنازع ويتم  
الاجابة عنها على مستويات مختلفة ، تعد ، بلا شك ، ضرورة الكائنات  
الانسانية لو أرادت أن تغلب على الاحباطات التي تواجهها . وهنا أيضا  
يمدنا الدين باجابات متنوعة للمسائل الانسانية العامة . ولا يعنى هذا  
أنه ليس هناك اجابات لمشكلة المعنى خارج نطاق الدين ، فهناك عديد من  
الداخل لمشكلة المعنى منذ القدم . فسقراط مثلا ، في محاولته لايجاد  
المعنى من الوجود الانساني ، طالب الانسان أن يبحث عنه داخل نفسه ،  
كذلك فانه الآن بالنسبة للعديد من الافراد والجماعات التي تحاول أن  
تجد تفسيراً لمشكلة المعنى للوجود الانساني في العالم المعاصر ، نجد أن  
هذه الجماعات والافراد يستخدمون أشكالاً مختلفة للتعبير ، والتي قد

---

(2) Weber, M., *Sociology of Religion*, op.cit., PP.XXXIII, 58-59.

(3) Nottingham, E. K., op. cit., P. 110.

تبدو غريبة وبعيدة عن الاعتقادات المتوارثة • فاليوجا والتأمل والسحر والاقبال المترايد على العلوم النفسية والفلكية لخير دليل على اهتمامات الشباب في الغرب لايجاد معنى لحياتهم المعاصرة •

#### ب ) مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع

يحاول كل مجتمع من خلال تاريخ نضاله مع الطبيعة والآخرين أن يطور نسقا من التفسيرات الاخلاقية لطريقة حياة أعضائه والمعنى الخاص بهذا المجتمع ذلك لانه اذا قام الافراد بالتزاماتهم الاجتماعية ، فانه من الضروري أن يكون متاح تفسيرا مقبولا أخلاقيا من مجتمعهم ، عن الأوضاع النظامية وما يحتويه من تفاوتات اجتماعية •

ولا شك أن بعض المجتمعات تتميز بقدر كبير من المساواة والعدالة الانسانية في أوضاعها الاجتماعية عن غيرها من المجتمعات الاخرى • ولكن ليس في أى منها تطابقا بين التوزيع الحقيقي للمكافآت والجزاءات الاجتماعية ، وبين المتطلبات الماثلية للعدالة • ومن ثم فانه يوجد في كل المجتمعات تفاوتات بين المثال والواقع وهذا يتطلب تفسيرا وتوضيحا<sup>(١)</sup> • كذلك فمن الاهمية الانارة الى أنه ليس هناك جماعة انسانية تستطيع أن تستخدم تفسيرا • معنى نسقها الاجتماعي دون أن تستند في هذا الى بعض العناصر الخارجية عن نطاق المجال امبريقي • فلو سلمنا بوجهة النظر التي ترى أن الظلم ، عدم العدالة الانسانية ، حقيقة غريزية وأن الحيدة الاجتماعية من وجهة النظر الاخلاقية تعد بلا معنى ، فانه لا يمكننا اذن أن نجد أية اجابة امبريقية أو من الحس العام عن المسائل الناجمة عن عدم المساواة وعدم مساواة الانساق الاجتماعية<sup>(٢)</sup> •

(١) انظر :

Parsons, T., Religions Perspective of college Teaching...*op. cit.*, PP. 13-14.

(5) Nottingham, E. K., *op. cit.*, P. 115.

ان هذه الاعتبارات تفضى الى السياق العام الذى يكون للدين فيه دورا فى تقديم تفسيرات أخلاقية للتاريخ الانسانى والاوزاع الاجتماعية فكل المحاولات التى تحاول تقديم حلول أخلاقية من خلال منظورات امبريقية تشل فى مواجهة عدم التوازن القائم من ناحية الاوزاع الاجتماعية والاقتصادية . ومن ثم فان التفسيرات الخاصة بالمعنى المجتمعى قد يكون لها قبولا واسما لو أنها قدمت عناصر غير امبريقية وغالبا ما تحتوى عناصر روحية .

وتحاول هذه التفسيرات أن تفسر مشكلة الشرعويقدم لنا ماكس هيرر ثلاثة أنواع من التبريرات العادلة Theodicy والتي تحتوى جميعا عناصر غير امبريقية . المفهوم الاول هو الكارما Karma وتشكلا نسقا ذاتيا لا شخصى لموازنة المكافآت والمقاب للامال الخيرة والشريرة . وعمل الكارما يظل مستمرا الى السلسلة اللامتناهية للحياة . ويرتبط مفهوم الكارما بمفهوم تناسخ الارواح وهو لا يمكن إقامة البراهين الامبريقية عليه . والنوع الثانى يشتمل على الاعتقاد فى التسامى المطلق لله ، فكل ما يحدث للانسان ينظر اليه على أنه مقدر بإرادة الله حيث أن حكمته وقوته لا نهائية ، وفوق ادراك الفهم الانسانى . فالجبر الالهى لا يسمح بالاختيارات ، ولا يملك الناس الا الايمان بهيمنة الله عليهم . والنوع الثالث نابع من تماثيل زرادشت Zoroastr ، حيث يرى أن العالم أرض معركة بين قوى الخير وقوى الشر أو بين الله والشيطان . فعلى هذا النسق التقافى لا تكون قوى الخير والشر متساوية . وعلى الرغم من أن هناك مراعا رهيا بينهما ألا أن الله سوف ينتصر فى النهاية وأن أعمال الانسان الخيرة والشريرة سوف ينظر اليها يوم الحساب .

على أية حال ، فان مناقشتنا للتفسيرات الدينية سوف تتركز حول الطرق التى من خلالها يعطى الدين معنى للتاريخ . كذلك سوف نبهت

مشكلة المعنى المجتمعي وكيف يؤثر على التداخل بين الجماعات المختلفة والانتظمة داخل المجتمعات والطبقات المختلفة والتي تحتل مكانة هامة باسم الدين في المجتمعات ، وكيف تحوز هذه الجماعات القوة الاقتصادية والسياسية في المجتمع . وهذا يعنى مناقشة التفسيرات الدينية لمعنى الانتظمة السياسية والاقتصادية .

### ج ( التفسيرات الدينية للنظام الاجتماعي

لعل التساؤل الرئيسى في هذا المجال هو ، الى أى درجة يفرض ديننا مبادئه الاخلاقية على تفكير الناس في المجتمع ، أو على العكس ، كيف تعكس المبادئ الدينية الاوضاع الاقتصادية والسياسية السائدة في ذلك المجتمع ؟ . وقد ينبع التساؤل الاخير من الفكر الماركسى حيث الرأى أن التفسيرات الدينية ليست الا ترشيدات تعكس الطبقات المسيطرة . وفي الرد على ذلك هنا ، نقول أن كل الانساق الدينية والفكرية مقبولة من المجتمع ككل ، أو حتى من قطاع كبير منه على أنها نتاج تاريخ طويل ، اشتركت فيه عوامل عديدة مؤثرة . ويفسر وجود بعض التفسيرات الدينية التي قد تكون في صالح جماعة معينة ، كما يذهب غير ، بوجود علاقة دائمة بين الاوضاع الاقتصادية والسياسية في مجتمع معين وبين التفسيرات الدينية للمعنى المجتمعي في فترة تاريخية معينة . فليس هناك أخلاق دينية مهدا كانت درجة أصالتها أو شكلها الاصلى تتبع في عزلة تامة عن الاحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الذي نبتت منه . ونحن هنا لا نحاول بأى حال القول باستقلال أو أولوية العوامل المادية من ناحية أو تأكيد العوامل الدينية من ناحية اخرى . ولكننا سوف نقدم مواقف تاريخية أو معاصرة لنوضح تفسيرات المعنى الخلف بالمعالم الاجتماعي والذي قد يكون متأثرا بالقيم الدينية أو خاضعا للظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذه المجتمعات (٧) .

---

(6) Nottingham E, K, op. cit, PP. 118-119.

فالأدين بالنسبة لشعوب معينة هو مصدر من مصادر التفسيرات الأخلاقية لاستمرارها كشعوب ممتازة أو مصدر من مصادر الذاتية ضد الغزو الخارجي ، أو أداة ثورية في يد المضطهدين ( سواء من العبيد أو الطبقات الدنيا ) ضد القوى أو الطبقات المسيطرة فالدين هنا يعطى بعدا جديدا في تفسير تاريخ الشعوب والجماعات من أجل تحقيق نجاحها ضد ما يعترض استمرارها . كذلك الحال بالنسبة لتفسير الدين للإنسان والطبقة التي تأخذ أوضاعا غير متساوية بالنسبة لأعضاء المجتمع ، والتي ينتج عنها أوضاعا غير عادلة اجتماعيا . ولعل النظام الطبقي في المجتمع الهندي خير مثال لذلك هذا النوع من الظلم الاجتماعي . وبالرغم من التغيرات التي حدثت لهذا النظام إلا أن الاعتقاد السائد هو أن وضع الفرد ومهنته قد حددا مسبقا منذ ولادته ، ولا يمكن لأي فرد تغيير هذا ووضع طبقة البراهما في مكانة عليا في النسق الطبقي ، يكون المجتمع الهندي متضمنا أولوية داخل النسق الاجتماعي لتلك الجماعة التي تتصل وظيفتها بالقيم الثقافية المسيطرة في المجتمع . وهذا يتطلب نوعا من السمات الدينية التي لا تمارس إلا من خلال طبقة البراهما نفسها ، بمعنى أن الطبقات الأخرى تحدد موقفها الاجتماعي والديني من طبقة البراهما . ولا شك أن هذا النسق الطبقي يفتقر على مشكلات أخلاقية خاصة باحتلال أفراد معينين ، رغم قدراتهم المحدودة ، الطبقة ، العليا في المجتمع الهندي ، بينما يحتل أفراد آخرون الطبقات الدنيا رغم تعدد قدراتهم . والرد على هذه المشكلات قد يكون في أن تبرير هذا الوضع الطبقي يرجع أساسا إلى وجود عوامل فوق طبيعية في التفسير . بمعنى آخر ، أن تفسير هذا يتطلب فهم وجهة النظر الهندوسية بالكامل خاصة مبدأ تناسخ الأرواح الذي يؤكد أن الفرد قد يكون موضوعا للتناسخ في أشكال مختلفة إنسانية أو حيوانية أو نباتية وفي أوضاع اجتماعية عليا أو

دنيا فالوضع الاجتماعي للفرد ، اذن ، هو استحقاق لما كسبه في حياته السابقة<sup>(٧)</sup> .

وتتطلب الازمنة الاقتصادية ، بما تدبويه من أنساق طبقية ، تفسيراً أخلاقياً لتوزيع الثروة وكيفية جمعها والشعور الناجم بالظلم وعدم المساواة بالنسبة لبعض الاعضاء - كذلك يتطلب البحث هنا معرفة اتجاهات كل دين بالنسبة للعالم المادى وحقائقه . هناك اديان ( مثل الهندوسية ، البوذية ، المسيحية ، والصوفية ) ترى أن العالم المادى مرهوس ويجب أن ينبذ ، ومن ثم فالاديان أو الفكر الدينى ، بتعبير أدق ، يرغب أن يغمس في هذه المسائل الاقتصادية بينما ترى اديان أخرى ( مثل الاسلام ، اليهودية ، والبروتستانتية ) أن الثروة والاقتصاد من الامور الاساسية بالنسبة للحياة والتي يجب أن تراعى وتدعم ، فالبروتستانتية قد تبجح الربا والفائدة من أجل تنمية الثروة ، ولهذا نجد تبريراً أخلاقياً للنشطة الاقتصادية والوسائل المستخدمة فيها .

ويقدم الدين كذلك ، تبريراً أخلاقياً للسلطة السياسية في المجتمع . فبعض الاديان قد ترى أن السلطة الارضية نوع من الخلافة ، خلافة الانسان لله في الارض ، ومن ثم تنظم هذه السلطة طبقاً لتعاليم الله الذى يعتبر الحاكم الاعلى للعالم . وعلى هذا الاساس ، يطلب الحكام بدورهم من تابعيهم أن يكونوا طائعين خاضعين لاوامرهم ، ويعد الخروج على السلطة الارضية في نظرهم ، خروجاً على الاوامر الالهية . ومن ناحية أخرى قد نجد انفصالاً تام بين الدين والسياسة خاصة في الاديان التى

ننظر:

Weber, M., *The Religion of India ... op. cit.*, P. 121.



تتميز بالزهد الاخرى والتي نجد فيها تحقيرا للمال الدينى . وبالرغم من استقلال الانظمة الاقتصادية والسياسية عن الدين فى المجتمعات الحديثة ، الا أن الدين ما زال يمارس تأثيرا واضحا على هذه الانظمة وقد يأخذ هذا التأثير الشكل الرمزي أو ظهور حركات تحاول تعبئة القيم الدينية المتوارثة وتحديثها لتقابل المشاكل الاقتصادية والسياسية المعاصرة .

## ٧ - خاتمة :

يحاول الانسان خلال تاريخه أن يجد حلولاً للمشاكل التي يقابلها في تجربته الاجتماعية . وفي محاولته ايجاد حلول لها ، يجد اختلافاً أخلاقياً بين حقائق الانسان الاجتماعية ، وبين معايير الدين الاخلاقية ، فطالما هناك تباعد بين المثال الخاص بالعدالة والحق وبين الواقع الاجتماعي ، فإن الناس اما يلجأون الى التبرير أو الثورة .

وكما رأينا في المجتمعات البسيطة ، فإن التفسيرات الدينية للمعنى الخاص بالمجتمع ، غالباً ما تكون كامنة . ففي مثل هذا النوع من المجتمعات تكون العدالة الانسانية نفسها هي التي تشكل القيمة المقدسة الاساسية لأعضائها ، ومن ثم فليس هناك تمييز بين الاخلاق المثالية وبين المعاداة الواقعية . فمثل هذا النوع من المجتمعات لا يحتاج الى تشريع أو يكون به تعارض بين المثال والواقع . ويتمتع المجتمع وبازدياد تقسيم العمل ، ازداد الاختلاف حدة بين الفقر والغنى ، أو بين الحاكم والمحكوم . وحتى في هذه المجتمعات فإن الدين يعطى تفسيراً للمعنى ويكون الفقراء راضين عن أوضاعهم ، والاعنياء يشعرون بعدالة مركزهم . ولكن هذا الحال لا يدوم ، فمثل هذا النوع من المجتمعات يمر بحركات جديدة ، لها مصالح جديدة ، تتحدى الوضع الراهن وتطالب بتوزيع عادل للثروة والسلطة . ومرة أخرى يعطى الدين تفسيرات جديدة لتبرير التحدي والنظام الاجتماعي الجديد .

يتضح اذن ، أن دور الدين في مجتمعات النموذج الاول والثاني هو اعضاء الشرعية على الانظمة الاجتماعية القائمة ، ودوره في المجتمعات

الحديثة في الشكل والمضمون مختلف تماما . ففي هذه المجتمعات نجد بوضوح درجات متفاوتة من السلم الاجتماعي والتي تشير الى عدم المساواة والظلم ، فالتفسيرات العلمانية للمعنى الخاص بالنظام الاجتماعي تكون جنبا الى جنب مع التفسيرات الدينية . ففي مثل المجتمعات الصناعية غالبا ما تنتشر التنظيمات العلمانية مثل الدولة ، والحكومة ، وتتخذ شكلا « دينيا » . ومن ثم فإن القومية والشيوعية والديمقراطية تصبح « شبه أديان » تنافس الأديان التقليدية . ولكن هل يمكن لهذه التفسيرات المستمدة من « الأديان العلمانية » أن تعطى تفسيراً أخلاقياً لعدم المساواة التي تميز العالم الحديث . الحق أن التاريخ لم يعط بعد إجابة محددة على مثل هذا التساؤل . فالبعض يرى أن هذه المبادئ الأخلاقية للاعتقادات العلمانية تعتبر رثة ، وغالبا ما يعود المجتمع الى تراثه الروحي التقليدي يستمد منه تفسيرات جديدة لمعنى وجوده ، بينما يرى البعض الآخر ، أن العلمانية هي طريق آخر لحل مشاكل الوجود ، أو هي للغة الجديدة للتحدث عن الاعتقاد .

على أية حال ، فإننا في هذا الفصل قد استعرضنا مقومات التجربة الدينية وطبيعتها وأشكال التعبير عنها ، وبيننا كذلك وظيفة الدين في إعطاء المعنى الأخلاقي للأوضاع الاجتماعية الانسانية . ويختلف تقييم وظيفة الدين بالإيجابية أو السلبية بحسب من يقوم بالتقييم ، فالاشخاص الذين يسعون الى التوازن والنظام والاستقرار والتضامن ، يرون أن الدين يقوم بوظيفة ايجابية عندما يعطى تفسيراً أخلاقياً للوجود الاجتماعي ، بينما يرى الذين يهتمون بالتغير والتقدم أن الدين يقوم بوظيفة سلبية أو يحاول المحافظة على الوضع الراهن . فضلا عن ذلك ، فقد حاولنا في هذا الفصل استعراض الدور الذي يلعبه الدين في إعطاء تفسيرات ذات معنى للمواقف الاجتماعية المختلفة ، والتي تتميز بالثبات . وسوف نحاول في الفصل القادم مناقشة وظائف الدين بالنسبة للتغير الاجتماعي .



## الفصل الثامن

### الدين والتغير الاجتماعي



## الدين والتغير الاجتماعى

- ١ - تمهيد •
- ٢ - الدين كعامل أساسى فى التغير •
  - أ ( دور النبى أو القائد الدينى •
  - ب ( دور الافكار أو القيم الدينية •
- ٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعى •
- ٤ - التغير الاجتماعى والتغير الدينى •
- ٥ - الدين والثورة فى العالم الثالث •
- ٦ - خاتمة •





## ١ - تمهيد :

على الرغم من أن التغير هو سنة الحياة ، إلا أن هناك عديدا من المناقشات العلمية حول ما إذا كان الدين يغير المجتمع أم العكس ، ويفضل البعض معالجة هذا الموضوع من خلال المدخل التفاعلي الذي يمد بمثابة العامل الرئيسي لفهم التغير ، ليس فقط في الانظمة الدينية ، ولكن في كل الانظمة الاخرى . وسوف نحاول في هذا الفصل معالجة التفاعل المشترك بين التغير الديني Religious Change والتغير الاجتماعي . وسوف ننظر الى الدين على أنه عامل من عديد من العوامل العلمية التي يسبب أحدها الآخر . وهذا المدخل التفاعلي أو متعدد العوامل لا يسمح باستنتاج تصميمات سرية عن دور الدين في التغير الاجتماعي أو تأثير التغيرات العلمانية على الدين . كذلك فنحن ندرك تماما أن استخدام المدخل التفاعلي يعترف بأن التأثير الواقعي لأحد النظم على أى من النظم الاخرى لا يكون تأثيرا مقصودا ومباشرا . كما أن نتائج التفاعل النظامي مع النظم غالبا ما تكون شحنة أكثر من كونها ظاهرة . ولا شك أن هذه التأثيرات التفاعلية قد تتنوع وتختلف من وقت الى آخر . ولهذا فإن مهمة عالم الاجتماع الديني هي تطيل واكتشاف الظروف التي تساعد أو تعوق التأثير الديني . ولا يبنى هذا أن علم الاجتماع الديني مطالب باقتضاء المواقف التي يكون فيها الدين السبب الرئيسي في التغير الاجتماعي ، وذلك التي لا يكون فيها للدين أى دور في التغير ، إذ أن الدين هنا مجرد عاكس للتغيرات الاجتماعية الاخرى . فالمهمة الاساسية لعالم الاجتماع الديني هي أن يبين الظروف التاريخية والنظامية التي يكون أو لا يكون للدين فيها دورا أساسيا في التغير الاجتماعي .

ويجدر الاساره هنا الى اننا في بحثنا عن دور الدين في النمير  
الاجتماعى يجب أن نميز بين دور الدين كنسق من الافكار ، أى كنسق  
اعتقادى يؤثر على الافراد ، وبين دوره وتأثيره كمجموعة من التنظيمات  
الدينية . فالاخلاق البروتستانتية مثلا ، كان لها دورا تاريخيا في التغير  
الاجتماعى بينما كان للحركات الدينية الاخرى دورا مناييرا في هذا المجال  
ولا شك أن هناك عديدا من الاسباب التى تؤدى الى احداث التغير  
الاجتماعى مثل مواقف الازمات أو الاحتكاك الثقافى ، كذلك فان ضعف  
الانظمة الاجتماعية القائمة غالبا ما يخلق مناخا من عدم الرضا لاعضاء  
المجتمع في محاولتهم حل مشاكل الحياة اليومية . وسواء كان للدين ، أو  
لأى عام اجتماعى أو ثقافى آخر دورا هاما في احداث التغيرات المتوقعة  
أو لم يكن ، فان هذا يعتمد أساسا على قوة أو ضعف الانظمة العلمانية  
وعلى قدرة الانظمة الدينية على الاستقلال والمقاومة . وفى أوقات  
الازمات الاجتماعية نجد أن الناس يتصرفون بطرق مختلفة . فالبعض  
قد يهرب من الدين وينشد الخلاص فى الافكار والنظم العلمانية ، بينما  
نجد البعض الآخر يميل الى قبول التفسيرات الاخرى لاحتوائهم  
ويخضعون لها فى تصرفاتهم . وسوف نناقش هنا دور الدين فى ثلاث  
مواقف ، الاول ، دور الدين كعامل أساسى يساعد على أحداث التغيرات  
فى المجتمع ، والثانى ، ويبدو فيه الدين كمعوق للتغير ، والثالث وفيه  
يعكس الدين التغيرات الاخرى فى المجتمع .

## ٢ - الدين كعامل أساسي في التغير :

أشرنا الى دور الدين كعامل للتغير يزداد في أوقات ومواقف الازمات فالتحول من نموذج مجتمعي الى آخر ، كالتحول من النموذج الاول الى النموذج الثاني أو من النموذج الثالث غالبا ما يصاحبه أزمة على مستوى المجتمع ككل . ففي النموذج الاول للمجتمعات لا نجد كثيرا من التغيرات طالما أن المجتمع يظل في حالة من الثبات النسبي من حيث عدد السكان ومنعزلا عن الثقافات الاخرى . وطالما أن الدين في هذا النوع من المجتمعات يظل أحد الجوانب الأساسية لمعظم الأنشطة النظامية للمجتمع دون أن يكون متميزا كنظام مستقل ، فإن دوره هنا يكون محدودا للغاية بشأن أحداث تغييرات اجتماعية . ومن ناحية أخرى يتميز الدين في النموذج الثاني بأنه نظام كالانظمة الاخرى ، كما أنه يتمتع بأخلاق وقيم نظامية وعقلانية . وغالبا ما تكون هذه « الاخلاق الدينية » في توتر مع أنماط السلوك المعتادة بالنسبة لأعضاء المجتمع ، وكلما كانت تلك الاخلاق تكتسب قبول أولئك الأعضاء فإنها تكون ذات تأثير في أحداث التغير الاجتماعي . وقد يحدث أن ينتقل المجتمع من النموذج الاول الى النموذج الثاني من المجتمعات لوجود روح عقلانية أو غير تقليدية ، تلك الروح التي قد تكون نتيجة لما أسماه فيير بدور الانبياء . فالانبياء بما يتمتعون به من قوة كرماتية Charisma يستطيعون أن يحركوا الأفراد والأحداث حسب الاتجاه الذي يريدونه . فالانبياء يدعون أنهم يملكون الحقيقة الدينية للخلاص من خلال قدرتهم الذاتية على استقبال الوحي الالهي . وهم بهذا يملكون رسالة روحية تميزهم عن غيرهم من البشر . واصل

---

\* راجع ما سبق الإشارة إليه في الفصل السابع عن نماذج المجتمعات المختلفة والاختلافات القائمة بينها .

الاعتقاد في امتلاك أولئك الانبياء رسالة روحية هو الذى ساعد على تفكيت التقاليد في المجتمعات التقليدية<sup>(١)</sup> .

## ١ ( دور النبي أو القائد الدينى :

يرى فيبر أن للانبياء دورا هاما في النورة على النظام القائم . وهنا فهو يميز بين نوعين من الانبياء . النوع الاول وهو ما يطلق عليه النبي الاخلاقي Ethical prophet والذى له رسالة ، والثانى هو النبي المثالى Exemplary Prophst . والنبي الاخلاقي ، عند فيبر ، هو الذى له تأثير دينامى طالما كان يدعى أنه ينفذ ارادة الله ، ، ولما كانت له رسالة مقدسة ، فان ذلك يتطلب من اتباعه الطاعة كواجب اخلاقي ، ويمثل هذا النوع انبياء من الديانات اليهودية والمسيحية والاسلام والزرادشتية . ومن ناحية اخرى ، يمثل النبي المثالى نموذجا للذين يتبعونه على طريق الخلاص الذى يسلكه هو نفسه ، ولكنه لا يدعى أن مثل هذا الطريق للخلاص موحى به من الآلهة ، ولذا فهو لا يلقي واجبا اخلاقيا على اتباعه . ويمثل هذا النوع انبياء من الديانات الهندوسية والبوذية والسينية . فالنبي المثالى يعطى ويوضح طريق الخلاص للأفراد بينما يتيح النبي الاخلاقي الفرصة للخلاص الاجتماعى<sup>(٢)</sup> .

---

(1) Weber, M., *The Sociology of Religion*, op. cit., PP. 35-36, 51.

(2) *Ibid.*, PP. 55-56.

انظر ايضا :

Jehnstone, R., *Religion and Society in Interaction*. op. cit., PP. 141-155.

Hill, M., op. cit., PP. 205-227.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*. op. cit., PP. 39-88.

ويرى فيبر أن النبي الاخلاقي غالبا ما يحاول أن يخلق حركة دينية تحاول تطبيق تعاليمه في نظام اجتماعي جديد ولكن بعد ما تتجح الكرزما وحركته في جذب العديد اليها ، فان حركته وصفته الكرزماتية غالبا ما يصيبها الروتين ، وبالتدريج تتحول الى تنظيم ديني قد يتصف فيما بعد « بالمحافظة » . وبهذا فان القوة الدينامية للنبي الكرزماتي في احداث التغير غالبا ما تفقد قدرتها أثناء عملية الروتين<sup>(3)</sup> . وتأكيد فيبر على النبي كمامل أساسي في احداث التغير الاجتماعي لا يعنى عدم رعيه - فيبر - بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأخرى التي لعب دورا هاما في احداث مواقف دينامية للأفراد والمجتمعات . أن فيبر يحاول هنا أن يبين أحد المسببات ، أعنى دور الدين ، في احداث التغير ، ودور النبي أو القائد الكرزمي كمسبب للتغير . فضلا عن هذا ، فقد أعطى فيبر اعتبار للبيئة الاجتماعية التي تتقبل دعوة النبي أو القائد الديني . فقد لاحظ أن معظم أعضاء الطبقة الحضرية الوسطى الجديدة هم الذين يمثلون التربة الخصبة لتقبل مثل هذه الأفكار ، فعندما يتحول المجتمع من الاقتصاد الزراعي الى الاقتصاد الحضري نجد أن الطبقات الحضرية هي التي تحمل التمسك للخلاص وتكون أكثر تقبلا للتفسيرات الدينية الجديدة عن حياتها ومكانتها في النظام الاجتماعي المتغير ، هؤلاء يظلون في فترات التحول يتمتعون بمكانة اجتماعية وطبقية غير مستقرة . وعلى أية حال ، فان استمرارية وجود هؤلاء الأفراد على حالتهم تعتمد على تطور الحياة الحضرية كطريقة الحياة ، والتي تعتمد بدورها على تطور وسائل الاتصال وتفتت الخصائص التقليدية لمجتمعات النموذج الأول<sup>(4)</sup> .

(3) *Ibid.*, PP. 60-61.

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 142-149.

ولعل خير مثال على دور النبي في التغيير الاجتماعي هو النبي محمد - ﷺ - وظهور الإسلام . لقد كانت الجزيرة العربية قبل الإسلام ، باستثناء مكة كمركز تجاري ، مجموعة من القبائل المحاطة بالامبراطورية البيزنطية والفارسية . وبفضل قيادة الرسول الكريم ، عليه الصلاة والسلام ، توحدت هذه القبائل وظهرت امبراطورية اسلامية هزمت فيما بعد كل من الحضارتين البيزنطية والفارسية ، وامتد الإسلام في كل الانحاء ليصبح نظاما اجتماعيا جديدا ، استمدت دعائمه من القانون والقيم الاسلامية . ملوة القول أن فكرة تغيير عن النبي الاخلاقي تنطبق تماما على النبي محمد - ﷺ - فهو انسان تلقى وحيا من ربه ، وطلب منه أن ينقل رسالة الى الآخرين ليغير بها النظام القديم ويقيم نظاما اجتماعيا جديدا . وهكذا فإن رسالته ، ملوات الله عليه ، كانت أساسا لغير جديده تبع منه نظام جديد تميز بالعالية والقيم الانسانية (٥) .

#### ب ( دور الافكار والقيم الدينية :

لقد عاش العالم الغربي ثورة سياسية وأخرى اقتصادية تميز بها العالم الحديث ، ثم شهد بعد ذلك الثورة التي عرفت باسم الثورة البروتستانتية . وقد ظهرت البروتستانتية كرد فعل للآزمة التي واجهت المجتمع الغربي في القرنين السادس والسابع عشر وبها تحول ذلك المجتمع من نموذج المجتمع الثاني الى النموذج الثالث من المجتمعات .

وفي هذه الفترة ظهرت في أوروبا افكار دينية جديدة حولت إنجلترا وهولندا والجزء الشمالي الغربي من أوروبا الى مركز تجاري علم يتميز

(٥) انظر :

Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society*. Evanston, Ill. : North University Press, 1961.

تسميات جديدة . وقد تبني هذه المذبة امراء الضقة الواسعة  
نخسبه الدين كانوا يشعرون بالاعتراب عن النظم القائم . فقد كانت  
نلك الطبقة تدرك تماما انها ممنوعة بالقانون من القيام باعمال معينة الا  
بمد المساهمة في التنظيمات الدينية القائمة . وعلى أية حال ، بالتدريج :  
وبعد ما أصبحت طبقة التجار الجديدة في مركز القوة ، بدأت تتطلب  
التبرير الاخلاقي لتحدي النظم القائم . ووجدته : كما يذهب فييسر في  
المبادئ المستمدة من البروتستانتية خاصة الكالفنية .

وكالفن ، على العكس من لوثر ، كان بمثابة المصلح الاخلاقي صاحب  
الاتجاهات الراديكالية ، فالكالفنية عامة ، مثل جماعات المتطهرين ، نبذت  
النظام الاقتصادي والسياسي والديني القائم . أكثر من هذا فان مقر  
الكالفنية نفسه كان مركزا تجاريا هاما . ولهذا فليس مستغربا أن الذين  
انجذبوا لتعاليم كالفن كان معظمهم من الطبقات التجارية الحضرية  
والتعطين للثروة والقوة مما . ولعل ما يميز الرأسمالية الحديثة عن  
الرأسمالية التقليدية هو أن الرأسمالية الحديثة تتميز بالتشديد وهي  
موجهة نحو تحقيق الفائدة بطريقة حسابية منتظمة . هذه الرأسمالية  
بالنسبة لفييسر ، ليست الا محصلة الافكار الدينية الجديدة للكالفنية .

إن الاعتقادات الكالفنية لم تتطلب العمل الشاق فقط ولكنها حرمت  
الاسراف ايا كان مظهره . كما أنها رفضت النظم الديني المدرسي  
للكاثوليكية الخاص بالحياة على دولة الأرض والابتعاد بقدر الامكان  
عن الماديات واعداد الانسان للقيام بشمائر طلب المغفر الالهي . وقد أكد  
كالفن بدلا من ذلك على أن الله يعلم مقدما من سوف ينفذ ومن سوف  
يستمر في العذاب الاخروي ، فلا اقامة للشمائر ولا مجهود الافراد  
سيغير ما قرره الله . وانطلاقا من هذا الاعتقاد اعتبر الكالفنيون أنفسهم  
من المختارين . وقد تطلب هذا منهم تغيير الوضع القائم في العالم الذي

في نظام اقتصادي وسياسي شامل .



## ٣ - الدين كمعوق للتغير الاجتماعي :

بعد أن بينا دور الدين في أحداث التغير في الأنظمة الاجتماعية القائمة ،  
نتنقل الآن لمناقشة بعض الظروف التي يكون الدين فيها بمثابة « معوق »  
للتغير الاجتماعي . والحق أن معظم علماء الاجتماع قد اهتموا ببيان  
ديناميات الحركات الدينية أكثر من اهتمامهم بحراسة عملية الثبات . ولهذا  
فليس غريباً أن نجد قليلاً من الدراسات عن تعطيل الظروف التي تكون  
فيها طائفت الدين مانعة للتغير . والحقيقة أن نور كيم قد بين أن المجتمع  
يخلق نوعاً من التقليدية الدينية وذلك عندما يحافظ الأفراد دون تغيير على  
ما يشعرون بالخشوع نحوه ( المقدس ) وبين لنا مالبينوفسكي كذلك ، في  
دراسته عن المجتمعات البدائية أن نسق السحر والدين يحاولان منع  
حدوث تغير في هذه المجتمعات . وعلى أية حال ، فهذه الدراسات وغيرها  
تشير إلى أن الدين في مجتمعات النموذج الأول لا يساعد على التغير إن  
لم يكن معوقاً له .

أما بالنسبة لمجتمعات النموذج الثاني ، فإن الدين يقف أيضاً أمام  
التغيرات . ولكن ما هي الظروف والخصائص المميزة لقيام الدين بهذا  
الدور السلبي ؟ - أولاً ، قد يرجع هذا إلى أن الدين قد يكون معارضة  
للتغير بعد أن تستغرق الكرزما وقيادتها في الروتين اليومي للحياة . كذا  
فإن خلق أنساق دينية لها مقدساتها ورموزها وشمائرها واستمراره  
لفترة زمنية طويلة يجعل من الصعب على الأفراد أن يتقبلوا أى تغير خشيته  
أن تتأثر معتقداتهم بهذا . ومن ناحية ثانية ، قد ترجع إعاقة الدين للتغير ،  
إلى أن الدين غالباً ما يطور تنظيم ديني قوى يتميز بالهierarchical الدينية ،  
ولا شك أن مثل هذا التنظيم يمنع أى تغير . ولعل السبب الثالث يرجع

... حريف في دينه : تحاول مقاومة أى تنفير خشية أن تفقد  
... نهضة قوتها وهيبتها لدى العامة . وأخيرا ، فإن رجال الدين قد  
يكونوا من الذين يمتلكون الثروات ومن ثم فإن مقاومة التنفير حماية لهم  
ومحاولة للإبقاء على الوضع الراهن<sup>(1)</sup> .

ولا شك أن هذه الخصائص لابد أن ترتبط ببعض الجوانب المحددة  
في البناء الاجتماعي في هذه المجتمعات التي يلعب الدين فيها دور المصوق  
للتغيير ، فعندما تكون القضية في أى تنظيم ديني مشتعلة على كل أعضاء  
المجتمع ، فمن الحتمى أن يتضمن التفسير الدينى للنظام الاجتماعى تشريفا  
لبناء القوة في هذا المجتمع ويحدث هذا في سنوات متأخرة بعد نشأة أى  
دين ، أى بعد أن يتم التفاعل بين الأنظمة الدينية والأنظمة الأخرى في  
المجتمع ، كذلك بعد أن تتحول السلطة الكهرمية في الدين الى روتين ثابت .  
ولهذا فمن العوامل التى تساعد الدين على مقاومة التنفير اغتراب الدين  
القائم من الحكومة القائمة في ظروف يحاول كل منهما الحفاظ على الوضع  
الراهن<sup>(2)</sup> . وهذا غالبا ما يحدث في الحكومات التي تحتكر القوى  
المسكينة مثل مجتمعات أمريكا اللاتينية أو المجتمعات التي تتميز  
بالبيروقراطية التبليغية مثل الصين القديمة . كذلك فإن الدين قد يستخدم  
من قبل ملاك الأرض سواء من رجال الدين أو العلمانيين - للحفاظ على  
للحكومات الرجعية في السلطة من أجل مصالح أولئك الملاك . ويكون  
الفلاحون في هذه المجتمعات بسبب جهلهم أيدى عاملة رخيصة ، وليس  
هذا بحسب زيل أن ليظلمهم بالمنكر والخوف يخلق لديهم اعتمادا

(1) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 162-163.

(2) Weber, M., *The Sociology of Religion. op. cit.*, PP.  
60-67, 169.

لقبول هيمنة رجال الدين عليهم وسداد ما يفرض عليهم من أموال تلبية  
للمواجبات الدينية .

وجدير بالاشارة هنا أيضا ، أن الحكومات العلمانية عندما تستقوى  
على السلطة في المجتمع فإنها لا تحاول فقط استخدام الدين لأغراض  
الشرعية على إمكاناتها بل تحاول أيضا استخدام الانظمة الدينية ورجالها  
في تنفيذ الاهداف العلمانية . وعلى الرغم من أن الدين قد يستفهم  
لمقاومة التغيير ، إلا أنه من الملاحظ أن الدين على المدى البعيد لا يمنع  
التغير رغم محاولة استغلاله من الآخرين للقيام بهذا الدور . ففي بعض  
الاحيان قد تساعد وظيفة الدين السلبية على جعل فترات الانتقال من  
مرحلة الى مرحلة أقل مفاجأة وأقل عنفا . وفي أحيان أخرى ينجم عن  
اعاقة الدين للتغير ظهور الكثير من التغيرات الثورية المرتبطة بالفوضى  
والعنف (3) .

ولقد حل لنا تغيير بعض الطرق التي من خلالها منعت القيم التقليدية  
ظهور نظام اقتصادي حديث في الحضارات الهندية والصينية . فالتقاليد  
الكونفوشيوسية في الصين ظلت لفترة طويلة هي القوة المحافظة على ثبات  
المجتمع (4) .

كذلك الحال بالنسبة للمالام الاسلامي المعاصر فإن كثيرا من الحكام  
يحاولون باسم الدين مقولمة التغير ، ولكن من المشكوك فيه أن يستمر  
هذا طويلا ، فمحاولة تحويق التغير سوف تؤدي بالضرورة الى ظهور  
العنف كوسيلة لتحقيق أهداف عامة (5) .

---

(3) Yinger, J., M., *Religion, Society and Individual. op. cit.*, PP. 30-31.

(4) Weber, M., *The Religion of China. op. cit.*, PP. 416-444.

(5) Nottingham, E., K., *op. cit.*, P. 165.

#### ٤ - التغيير الاجتماعى والتغيير الدينى :

من المعروف أن الأديان تتغير ، فالاعتماد المتبادل بين الدين والمجتمع يشير إلى أنه عندما تتغير الأوضاع التى يعمل فيها الدين ، فإن الدين نفسه يتغير وسوف نناقش العوامل الموقفية التى تعضد تغيير المجتمع والثقافة على الاعتقاد والنظم والشعائر الدينية حيث نجد العديد من الأمثلة لمثل هذا التأثير فى أديان مختلفة مثل البوذية والمسيحية والإسلام لانتشارها من ثقافة لأخرى . وكذلك الأوضاع الدينية عند التحول من بيئة إلى بيئة أخرى . وسوف نشير هنا إلى مثالين مستمدان من الديانة البوذية لتبين كيفية تأثير الدين بالأوضاع الاجتماعية<sup>(١)</sup> .

اذ تشير الدراسات التى أجريت عن الديانة البوذية<sup>(٢)</sup> إلى أن البوذية للقديم والاصلية قد عدلت عندما بدأت فى الانتشار خارج شمال الهند إبان القرن السادس قبل الميلاد . ومن هناك انطلقت البوذية جنوبا إلى ميلان وإلى الجنوب الشرقى من آسيا وشمالا إلى التبت ومنها إلى

---

(١) فى تأثير البناء الاجتماعى على الدين انظر :

(A) Johnstone, R., *op. cit.*, PP. 133-141.

(B) O'dea, T., *op. cit.*, PP. 72-97.

(٢) لمعلومات عن البوذية انظر :

(A) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism a Buddhist Pilgrimage*- New York : Macmillan, 1928.

(B) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism". in K. W. Morgan (ed.) *The Path of the Buddha*- New York : Ronald Press, 1956 PP. 3-66.

(C) Nakamura, H., "Unity and Diversity in Buddhism". in K. W. Morgan, *op. cit.*, PP. 364-400.

الصين واليابان . ولا شك أن البوذية خلال هذه الرحلات قد تغيرت وتعدلت عما كان يبشر به بوذا نفسه . فلو أننا قمنا بمقارنة بوذية أميدا Amida في اليابان ببوذية ثرافادا Theravade في سيلان لوجدنا مفارقات عديدة . إذ أن بوذية ثرافادا استمدت أصلا من الكتاب المقدس للبالي pali ، فقد دوت بواسطة بعض الزهاد من سيلان في القرن الاول الميلادي ويدعى من يعتقونها أن بوذية ثرافادا تحتوي أصلا على الصورة المبكرة لتعاليم بوذا . ومن ناحية أخرى ، تمد بوذية أميدا واحدة من العديد من الفرق الخاصة ببوذية « الأرض الطاهرة » Pure land Buddhism والتي نجمت عن سلسلة من التطورات المتتابعة من بوذية المهيانا Mahayana التي هاجرت من الهند الى الصين ثم اليابان . والمقارنة بين بوذية أميدا وبوذية ثرافادا تكشف عن اختلافات شاسعة الى الدرجة التي يدرك فيها الدارس بصفة غامضة أنهما لم يصدران عن دين واحد ، وذلك على الرغم من أن رجال الدين البوذيين يؤكدون أن وراء هذه الاختلافات وحدة روحية دينية متصلة يمكن الشعور بها أكثر من وضوحها . ولو أننا قبلنا القول بأن البوذية دين واحد فلننسا نواجه إذن بمشكلة تفسر سبب وجود هذه الاختلافات التي يمكن ملاحظتها بسهولة<sup>١٧</sup> .

لا شك أن هذه الاختلافات هي نتيجة تعديلات في أنساق الاعتقاد والشعائر وأنماط التنظيم الديني في البوذية . على أنساق الاعتقاد الخاصة ببوذية الثرافادا نجد أن بوذا ليس لها أو نبيا ولكنه فقط دليل Wayshower يرشد للطريق الذي سلكه هو نفسه ويطلب من الآخرين اتباعه بمجهودهم الخاص . بينما نجد بوذية أميدا لا تكثر كثيرا ببوذا

(3) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 166-168.

كخصمية تاريخية أكثر من اهتمامها بالأشخاص البوذيين المتسامين مثل  
 أميدا الذى يعد بمثابة مخلص واليه تتجه القلوب مرددة اسمه المقدس  
 طالبة الرحمة والخلص . كذلك فإن مفهوم « الخلاص » يختلف بين  
 هذين الشكليين من البوذية ، ففي بوذية سيلان نجد أن النيرفانا  
 Nirvana . وهى المادل للخلص فى مدرسة الثراغادا - عبارة عن حالة  
 روحية أو نفسية من الشعور الذى لا يوصف . ومن ناحية ثانية نجد أن  
 بوذية أميدا ترى أن الخلاص فى الدخول الى « الأرض الطاهرة »  
 Pure land . وهى بمثابة الجنة للآلاف من الكائنات المتسامية . كذلك  
 الحال بالنسبة لتلبية الشرائع الدينية فى كليهما ، ففي بوذية ثراغادا لا نجد  
 اهتماما بالشرائع ، باستثناء بعض الشرائع المستخدمة من البوذية المبكرة  
 والتي تعد أساسية بالنسبة للنظام البوذى . بينما نجد أن بوذية أميدا  
 تهتم بالشرائع والممارسات الدينية والفناء والاحتفالات العامة .

على أية حال ، فإن تحول البوذية خلال فترة زمنية طويلة وانتقالها  
 من بيئة لأخرى ، لا شك أنه لعب دورا هاما فى التحولات التى أدخلت  
 عليها . ولكن يجب أن نؤكد أن تغير البيئة فى حد ذاته لا يعطى كل  
 الأسباب المسيرة للتغيرات التى أدخلت على البوذية . فلا شك أن هناك  
 بعض الخصائص البنائية فى البوذية نفسها ، بما فى ذلك تطور نسقها  
 الفلسفى ، هو الذى ساعد على تأثير البيئة عليها . فالبوذية قد عدلت  
 وطورت فى الهند حيث نشأتها ، بعد ثلاثة قرون من موت بوذا بدأ  
 الفلاسفة الهنود فى تعديل المبادئ الفلسفية والأخلاقية التى كان بوذا  
 يلقيها على أتباعه ، وبعدها ظهرت بوذية الميانا كتمديد من الفكر الهندى  
 على تمبالم المأسس الأول الذى بدأ ينظر اليه على أنه مخلص تتشد  
 دته من الجميع . وما يقال عن البوذية ، يقال عن المسيحية أو الاسلام  
 بعد انتشارهما فى ثقافات ومجتمعات أخرى تختلف كلية عن البيئة الأولى

النشأة . فبالإضافة الى الاستمارة الثقافية والتطبيع الثقافي وتأثيرهما على تعديل هذه الأديان الجديدة هناك عوامل أخرى متمثلة في دور الأديان القديمة التي كانت قائمة ومقاومتها للدين الجديد ومحاولتها امتصاصه والتسرب الى معتقداته ، كذلك يؤثر على تعديل وتغيير الدين الجديد مكانة وقسوة الذين يمتنقونه ويدعمونه بالمقارنة بالذين يعضدون الدين القديم . وأخيرا فإن الصنات المختلفة تحاول تعديل الدين الجديد بما يتناسب مع حاجاتها الأساسية ويبرر وجودها الاجتماعي والاقتصادي<sup>(4)</sup> .

---

(4) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 169-173, 173-176 .

لملة الدين بالعلمانية لنظر :

Hill, M., *op. cit.*, PP. 228-251.

Robertson, R., *The Sociological Interpretation of Religion*, *op. cit.*, PP. 235-241.

Berger, P., A., *Rumor of Angels : Modern Society and the Supernatural*, N. Y. : Doubleday Company, Inc., 1969.

Budd, S., *op. cit.*, PP. 119-140.

Yinger, J., M., *Sociology Looks at Religion*, *op. cit.*, PP. 17-11.

## ٥ - الدين والثورة في العالم الثالث :

من الملاحظ أن الدين والثورة متأثران في العالم الثالث<sup>(١)</sup> . ففى النموذج الاول والثانى من المجتمعات نجد أن الاديان التقليدية مازالت مستمرة فى أداء دورها، مازال الفكر الدينى يحاول التوافق مع المتطلبات القومية ، رغم وجود قطاع من المتعلمين يحاولون تبني التحديث والدسيسة كإسلوب للحياة . وعلى أية حال ، فإن عالم الاجتماع الدينى مطالب ببلبحث عن دور الدين فى احداث هذه الثورات الاجتماعية والسياسية .

من المعروف أن المواجهة ذات المجال الواسع بين مجتمعات النموذج الاول والثانى مع النموذج الثالث للمجتمعات ظاهرة جديدة فى تاريخ العالم . فالاستعمار الجديد بخلاف الاستعمار القديم ، يحاول تحويل الاستعمار العسكرى الى سيطرة فى المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية . فقد أحدث الاستعمار الجديد مدمة ثقافية فى المجتمعات

---

(١) عن الدين والثورة فى العالم الثالث انظر :

Bellah, R., N., (ed.) *Religion and Progress in Modern Asia*  
New York : Free, 1965.

Bianchi, E., C., *The Religious Experience of Revolutionaries*  
New York : Doubleday & Company Inc., 1972.

Smith D., E., (ed.) *Religion Politics and Social Change in the Third World*. New York : Free Press 1971.

..... (ed.) *Religion and Political Modernization*. New Haven : Yale University Press 1974.

..... *Religion and Political Development*. Boston Little Brown and Company. 1970.



المستعمرة أكبر بكثير مما أحدثته أشكال الاستعمار الأولى ولهذا فإن مواجهة هذا النوع من الاستعمار تتطلب روحاً ثورية تتبجح أساساً من الأديان التقليدية . إن المجتمعات الأوروبية والأمريكية التي تميز النموذج الثالث من المجتمعات قد درت هي نفسها بثورات وتعديلات عبر أكثر من ثلاثة قرون من أجل الوصول إلى الحالة التي هي عليها الآن . وإن كانت المواجهة الآن بين مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات المتقدمة لا تتضمن ولو بشكل مباشر الاستعمار العكسي إلا أن العالم الثالث مطالب بسرعة تحديث أنظمتة الاقتصادية والسياسية والدينية من أجل التكيف واللاحاق بتقدم الغرب ولهذا تظهر الحركات الدينية الاجتماعية في المجتمعات المستعمرة كرد فعل لهذا التحدي ، وتحاول مواجهة المطالبات القومية بتقديم تفسيرات جديدة للتقسيم التقليدية ، كذلك تحاول هذه الحركات أن تكون بمثابة مقاومة للسيطرة الأجنبية في شكلها الفكري أو المادي . فالدين هنا بمثابة سلاح الاعتراض المتاح في يد الشعوب المستعمرة ضد المستعم (٢) .

ولو أخذنا الدين الإسلامي كمثال توضيحي للعلاقة بين الدين والتنمية الثوري فمن وجهة النظر السوسيولوجية يمكن القول أن الإسلام يختلف في طبيعته ومفاهيمه عن الأديان الأخرى . وقد ذهب جيلنر H. Gellner في محاولته السوسيولوجية للفرقة بين الإسلام والأديان الأخرى إلى أن الإسلام أكثر شمولاً من عدة جوانب : أولاً : أنه لا يحصر دعواه بحدود اقليمية معينة ، وثانياً فهو لا يحصر تطبيقه في بعض النظم دون غيرها . وثالثاً : لأنه ليس له نوعاً من الاستقلال الوجودي في النص الموحى به ، ولا يمكن أن يتساوى الإسلام ببساطة مع الممارسات العملية

---

(2) Nottingham, E., K., *op. cit.*, PP. 183-213.

للمجتمع الذى ينتشر به . ونعمل الجانب الاول ( المتمثل فى اول وثنائى  
خاصية من هذه الخصائص ) يميز الاسلام عن اليهودية والمسيحية . اما  
الجانب الثالث - او الخاصية الثالثة - هى التى تميز الاسلام عن  
الديانات القبلية والتى قد تدعى فى بعض الاحيان الشمولية<sup>(3)</sup> .

ومن المعروف تاريخياً أن المسيحية عامة تفصل بين الحياة الدينية  
والحياة السياسية ولكن الاسلام يختلف عن ذلك ، فهناك فى الاسلام نسق  
قيمى موحد يحكم كل جوانب الحياة الاجتماعية . ففى الاسلام ليس  
هناك انفصال بين المسجد والدولة الاسلامية التى ينبئ أن تعكس القيم  
الاسلامية فى كل افعالها ، على العكس من المسيحية التى تحاول أن تمنح  
ما لقيصر نقيض وما لله . ونقول - مستخدمين اللغة السوسولوجية -  
أن الاسلام أكثر من أى دين آخر ، يعتبر المظلة Blueprint للنظام  
الاجتماعى ، وأن هناك علاقة وثيقة بين القيم والاعتقاد وبين الواقع  
الاجتماعى .

وفى الاسلام هناك نوعان من التفسير المعترف به : الاول ، حركة  
تقدمية نحو تطبيق الطريقة الاسلامية فى الحياة ، وهذه الحركة تمثل  
تقدماً نحو الطبيعة الانسانية ، والثانى : حركة تكويمية نحو الجشع  
الانسانى والمصالح دون التزلم بالقيم الاخلاقية الاسلامية وهذه حركة  
نحو عدم التكامل والدمار .

ولتجنب التفرقة والتجزئة بين الواقع الاجتماعى والقيم الدينية ، فإن  
الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيرة . وهذا

---

(3) Gellner, E., "A Pendulum Swing Theory of Islam," in  
R. Robertson, (ed.) *Sociology of Religion : Selected Readings*,  
Baltimore : Penguin, 1969. P. 127.

ما يفسر لنا لماذا قامت الشريعة بتعريف ماذا « *Whats* » يجب أن نفعل في الثقافة ، تاركة كيف « *How's* » حسب الزمان والمكان المتغير . أكثر من هذا ، فإن القانون الاسلامي على الرغم من أنه مؤسس على القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ - إلا أنه يسمح للمجتمع بأن يكيف نفسه أمام الظروف الجديدة ، حتى ولو تطلب ذلك تعليق حكم أو قانون كان معترف به فيما سبق . هذا بالإضافة الى أن الاجتهاد يعمد منهاجا مقبولا ومعترفا به لتطور المجتمع الاسلامي وللمقابلة التغير الاجتماعي .

فالمجتمع الاسلامي يجب أن يعمل طبقا للقيم الاسلامية أو الشريعة، وتوجيه المجتمع الاسلامي نحو هذا الاتجاه هي مسئولية كل مسلم مطالب بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فضلا عن هذا ، فإن المصلحين الدينيين دائما ما يشيرون الى قول الرسول - ﷺ - من أنه « على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد أمور دينه » . والحق أن هذا الحديث غالبا ما يستخدم لتبرير مهمة المصلحين وهكذا فإن الحركات الدينية في الاسلام أصبحت لها وظائف ثورية<sup>(١)</sup> . وفي العصر الحديث بدأ صوت الدعوة الى الإصلاح يسمح في البلاد الاسلامية وذلك عندما أصبح الفساد وعدم التماسك من أهم خصائص المجتمع الاسلامي<sup>(٢)</sup> وقد قامت ضد هذه

#### (٨) نظير :

Jeffery, A., "Present-Day Movements in Islam,"

*The Muslim World*, PP. 165-186.

Mahmassani, S., Muslim : "Decadence and Renaissance," *The Muslim World*, PP. 186-201.

(١) في علامة الاسلام بالتغير الاجتماعي والتحديث انظر :

(A) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change*. Leiden : E. J. Brill, 1971.

(B) Hodgson, M., "Modernity and The Islamic Heritage", *Islamic Studies*, PP. 89-128.

الضروف هذه حركات دينية في مصر والعالم الاسلامي ، وظهرت قيادات ( دينية أو علمانية ) ملهمة حاولت حماية القيم الاسلامية وترجمتها في برنامج من المشروعات والانجازات . وهكذا فان الشعور بان التغيير والاصلاح امر ضروري ظاهرة طبيعية نابعة من روح الاسلام <sup>(٦)</sup> .

- 
- (C) Mullick, M. A. H., "The Challenge of Modern Development Before the Muslim World - considered in the Light of European and Islamic cultural History", *Islamic Studies*, Vol. 6 (1967) No. 3. PP. 225-239.
- (D) Bahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and Alternative" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4. PP. 317-333.
- (E) ....., "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies*, Vol. 5 (1966) No. 2. 113-128.
- (F) Schoor, S., "Rebellion Revolution, and Religious Intermediaries in Some Nineteenth-Century Islamic Studies", in K. H. Silvert (ed.) *Churches and States : The Religion Institutions and Modernization*. U.S.A. American University Field staff, Inc., 1967.
- (G) Vatkiotis, P. J., (ed.) *Revolution in the Middle East and Other Cases Studies*. London : George Allen and Unwin LTD, 1977.

(٦) في هذا الصدد . ظهرت ثلاث حركات دينية كبرى في العالم الاسلامي ، وقد حاول تافتها (الهمين) اصلاح المجتمع الاسلامي روحيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا . وهذه الحركات هي : الحركة الوهابية واسسها محمد بن عبد الوهاب (١١١١هـ - ١٢٠١هـ) مجرية) والذي دعى الى العودة للاسلام الصحيح كما طبق بواسطته الرسول - ﷺ - . كذلك فقد اكد على اهمية الحاجة الى تطوير المجتمع الاسلامي من كل الماديات غير الاسلامية والبدع الصوفية . فالحركة الوهابية كانت حركة دينية ثورية اكدت على اهمية العقيدة الاسلامية . وهناك ايضا الحركة السنوسية والتي اسسها السيد محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩هـ) ، وقد برزت الحركة كرد فعل للظروف الروحية والاجتماعية والسياسية لتلك الفترة ، وكان هدفها تحقيق العمل على استعادة حاله للصفا =

الاولى للاسلام . وتحقيق تملك الدول الاسلاميه ووجتها . وفتح حد  
للتأثيرات الغزاليه للاستعمار الاوروبى على الوطن العربى . وذاك كذلك حركه  
الاخوان المسلمين والتي اسسها حسن البنا ( ١٩٠٦ - ١٩٤٩ ميلاديه ) ودعى  
من خلالها الى التوحيد ، وربط الدين بالدولة . والنوّه الى القرآن والسنة ،  
وتقليد الشافعى المصالح . والاخوان المسلمين استهافت تفتش الدراسة فسي  
الاجالات الدينية والقرية والتطعيم والتثريعية وحشر المواطنين على المشاركة  
السياسية والعسكرية والاقتصادية .

زيد من المعلومات عن دور هذه الحركات فى التغيير الثورى لنظر :

مقالات عن لواعبية فى مجلة *Muslim World*

Scmelle, W. F., "The Wahhabis and Ibn. Sa'ud" PP. 227-246.

Calverley, E., E., "The Doctorines of the Arabian Brethren", P.  
364-376.

Croce

*Muslim World*

Adams C., C., "The Sonusis" PP. 21-25.

Barny F., "The Greed of al Sonusi" PP. 45-48.

Mitchell *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford  
University Press, 1959.

Al-Husayni, I. M. *The Muslim Brethren The Gratest of Mo-  
dern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy  
Beirut Lebanon : Khayat's Collage Book Cooperative 1959.

Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role  
of the Muslim Brotherbock*. The Hague, London : Mouton &  
Co. 1964.

## ٦ - خاتمة :

كان هدفنا في هذا الفصل ، هو بيان أنواع المواقف التي يكون للدين فيها دورا ايجابيا في احدث التغير أو دورا سلبيا في اعلقتة ومقاومته .  
واثرنا كذلك الى مواقف أخرى يكون الدين فيها بمثابة مرآة تمكس التغيرات التي تحدث في الانظمة الاقتصادية والاجتماعية الأخرى ، دون تدخل منه في احدث أو مقاومة ذلك التغير . وبيننا كذلك ، علاقة الدين بالثورات في العالم الثالث .

وكان لنا أن نتساءل من دور الدين في المجتمعات الصناعية الحديثة ،  
وهو الحق أن هذا أمر من المسير الاجابة عليه لتداخل الدين مع عوامل  
ثقافية واجتماعية أخرى . وكل ما يمكن قوله هنا ، هو أن الدين في  
اوقات الأزمات يؤثر في مجرى التغير الاجتماعي في المجتمعات الحديثة  
تماما كما كان دوره في العصور المبكرة وهذا لا ينفي حقيقة أن معظم  
أفراد المجتمعات الحديثة يعملون الى إيجاد الحلول العلمانية لمشاكلهم ،  
خاصة من طريق العلم والتكنولوجيا . على هذا النموذج المركب من  
المجتمعات الصناعية يجب أن نكون واعين بأن مجموعة معينة من العوامل  
قد يكون لها تأثيرات مغلطة متزامنة في قطاعات مغلطة من المجتمع ذاته .  
فالدين ، مثلا قد يكون عاملا وياثرا على التغير في موقف معين ، وقد يكون  
منوقفا للتغير في موقف آخر . فقطاع المجتمع الذي يمارس الدين دوره  
فيه ، هو إذن المحك الذي يؤخذ في الاعتبار .

وقد يرجع اهتمامنا فاعلية دور الدين في التغير الاجتماعي على  
المجتمعات الصناعية الحديثة الى القوة المتزايدة للانظمة العلمانية ،

حاسة الانظمة السياسية والاقتصادية والعلمية وما يقابل ذلك من تزايد ضعف الانظمة الدينية في هذه المجتمعات . ويمكن القول بوجه عام بأن الدين في هذه المجتمعات يقوم بدور « العكس » للتغيرات المجتمعية الأخرى ، بدلا من أن يحاول توجيهها بنفسه طبقا لمبادئه . أكثر من هذا ، فإن الدين ذاته ، قد يقف أمام بعض التغيرات المطلوبة للمجتمع الحديث مثل استخدام حبوب منع الحمل أو التعليم العلماني أو اقتصاد البنوك فالدين هنا يلعب دورا سلبيًا . وعلى أية حال ، لا معنى لهذا اختفاء دور الدين كليا في هذه المجتمعات ، فالدين ما زال قادرا على أن يقوم بدور فعال ، ولكن داخل سياق اجتماعي محدود ، خاصة بين الطبقات المحرومة والمختربة ، والتي ما زالت تتطلع إلى « حركات جديدة » تخلصها مما هي فيه . ولهذا فليس بمستغرب استمرار ظهور حركات دينية جديدة من وقت لآخر في هذه المجتمعات الحديثة . وعلى الرغم من أن هذه الحركات لها أغراض اقتصادية أو سياسية أو راديكالية إلا أن الدافع الديني لها هو الأساس ، والاما وجدت لنفسها القاعدة العريضة من العامة المضطربين لها ولعل خير مثال لذلك هو حركة المسلمين السود في أمريكا والتي تبين دور الدين في التأثير على السلوك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للأعضاء وبطريقة مباشرة على المجتمع ككل . وأخيرا فإن الدين دورا في المساهمة في خلق المناخ اللازم للثورات في المجتمعات المستعمرة فالدافع الديني قد يلعب الشعوب لمقاومة المستعمر ، وتعتبر التضحية في سبيل الوطن من أسمى القيم التي تتأدى بها الأديان . كذلك فإن الدين دورا آخر في هذه المجتمعات ، إذ أن هناك بعض الحركات الدينية التي تحاول أن توفق بين تعاليم الدين ومتطلبات التحديث للحركات الدينية ، وهنا يكون لها دورا هاما في بيان عدم وجود التناقض بين ما يؤكد الدين وما تؤكد المذاهب العلمانية الحديثة أكثر من هذا ، فقد تقوم بعض الحركات الدينية بترجمة للأفكار والقيم الدينية في سلوك عملي يشكل

معظم جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتشريعية من أجل اثبات أنه ليس هناك تعارض بين الدين والعلمانية ، بل أن الأنشطة التي تتبع من توجيه قيمى دينى قد تؤثر بصورة أقوى فى نفوس من يقومون بها ، ويحدث نوعا من الرضا الذى \*دى الى تحقيق الانجاز أو التنمية المنشودة •



**خاتمة : مستقبل الدين**



## خاتمة مستقبل الدين

لقد حاولنا في العشر فصول السابقة أن نبث أهم الموضوعات التي تتدرج تحت ما يرسى بعلم الاجتماع الدينى . كذلك فقد بينا بعض المداخل النظرية ، وناقشنا العلاقات القائمة بين العديد من المتغيرات من أجل تفسير السلوك الدينى ودوره بالنسبة للأنواع الأخرى من الأنشطة الإنسانية . كما قد قدمنا أهم المجالات البحثية في ميدان علم الاجتماع الدينى . وسوف نحاول في هذه الخاتمة أن نعين مستقبل الدين وعلاقة الدين بالحركات الشبابية . ومنطلقنا في هذا هو أن وظيفة الدين في المجتمع ما زالت مستمرة وحيوية في تقديم اجابات على المسائل ذات الطبيعة المطلقة ، وهذا يفسر لنا استمرار التقاليد الدينية للدين من جانب علماء الاجتماع الدينى المعاصرين ، وسنناقش هنا وباختصار ، بعض النظريات الكبرى التي تناولت مستقبل الدين في المجتمع المعاصر<sup>(1)</sup> .

لقد بينا في معالجتنا لأفكار برجر أنه ينظر الى المجتمع ، على أنه بما يمتلكه من نظام وقدرة على التنفيذ ، يحمى أفراد من الخوف من الكون ومن اللامعنى فالمجتمع يحدد للفرد من أين أتى . وما هى أهميته بالنسبة للآخرين ، وما يمكن أن يتوقعه كفرد في المجتمع ، فلو كان المجتمع على درجة عالية من النجاح في تجهيز الأفراد بأطار مرجعى للتوقعات وجمالياتهم من اللامعنى أو اللامعيارية، فإن المجتمع بهذا يقنع أعضائه بأن ما يفهمونه وما يعلمونه حقيقى ويتفق مع طبيعة الأشياء . وعلى هذا ، فإن تفهم الناس للحقيقة ليس مسألة اعتباطية وليس محدودا بتجربتهم ولهمهم ،

---

(1) Johnstone, R., J., *op. cit.*, PP. 325-326.

تحدثت من عدد منهم ليس مريحاً وليس مزمناً ونشأه عدم ونحوس . وهو الطريق الصحيح في هذا العالم . وهنا يقدم لنا برجر دور الدين . فالتحديق المطلق للحقيقة المجتمعية . كما يراها وبصرفها أعضاء المجتمع . يستمد من مصادر قوية ، أكثر من المجهودات التاريخية للإنسان - أى من الدين الذى من خلاله يستطيع الإنسان تحوير نظام كونه متكامل وبالرغم من أن هذا النظام الكونى المتكامل متسامى عن الكائنات الانسانية ، الا أنه يحتويها ويساعدها في تحديد مكان له معنى بالنسبة لها في هذا العالم الماضى . كذلك فإن هذا يحمى الإنسان من الخوف من الكون ومن عدم الاستمرارية . وقد أدرك برجر أن هذا النظام المتكامل يتميز بكونه دينى أو مقدس . وقد يتم التوصل الى هذا النظام المتكامل عن طريق العلم ، الا أنه في الأصل يتميز بكونه « مقدساً » وطالما وجد مثل هذا النظام فإن القوى الشرعية توجد في المجتمع . فالقائد أو النبى قد يقول أن ما يدعيه ليس من صنعه ولكنه ما توصل اليه السابقون ، أو أن قوانين الكون تقضى بهذا أو بذاك ، أو أنها « ارادة الله وقراره » وقد يثور الفرد ضد هذا النظام الكامل ويتحدى سلطته ولكن هذا يكون على حساب اللامعنى واللامعيارية . وهذا يؤدي الى الانتقال الى الحقيقة السلبية أو الظلمة والشيطان في مقابل النور والله . وان كان كل هذا يبدى ، على الأقل ظاهرياً ، أن هناك حاجة عامة للدين ، فإن برجر يقدم لنا مجموعة من التطورات التاريخية التى تبدو وكأنها ترزعزع هذه الحاجة . ويرى أن العلمانية ، والتى تعرف على أنها « عملية من خلالها ينتقل جزء من المجتمع والثقافة من تحت سيطرة الانظمة والرموز الدينية » تعتبر واحدة من هذه التطورات التاريخية .

وبين لنا برجر أن الحركات الدينية في المجتمع الحديث قد فقدت الكثير من مرونتهما ، ليس فقط بين المثقفين ، ولكن أيضاً لدى كثير من

العامة . فقد قدم العلم والتكنولوجيا والتنمية والبناءات السياسية والاقتصادية الجديدة بدائل لوجهات النظر الدينية . وقد أثبتوا أنهم يمكنهم القيام بوظائفهم بكفاءة دون الاعتماد على تأثيرات التشريع الديني . فضلا عن ذلك ، فقد أفضرت الفردية والتعدد في الولاء كجزء من العملية العلمانية في محاولة لاقتلاع الاسس الدينية القديمة . ونقصد بتعدد الولاء هنا <sup>(١)</sup> يشير ليس فقط لوجود بدائل للتفسير بشأن أصل العالم ومكان الانسانية فيه واستمراريته ولكن يشير أيضا الى وجود بدائل دينية أخرى . والدين تجاه التعددية يواجه مشكلتين أساسيتين ، احدهما تتعلق بأن الدين لم يعد يمد يعضد رسميا من قبل الدولة ، والاخرى خاصة بأن الدين قد دقت الى عديد من الجماعات تحاول كل منها المناقشة من أجل جذب الافراد لها . أما الفردية فهي تشير الى استخدام مفهوم الدين كموضوع خاص للاختيار الشخصي . ولا شك أن هذا انعكس على علاقة الدين بأنماط السلوك لاقتصادية والسياسية والاخلاقية <sup>(٢)</sup> .

ولعل من النتائج التي ترتبت على هذا ، تفتيت المجتمع الحديث الى عديد من الفرق والطوائف الدينية ، والتي يحاول كل منها المنافسة في جذب الاعضاء له ، وهذا بدوره أدى الى تبني أساليب جديدة لتجمل هذا الدين أو ذاك ، أكثر تلاؤما وتناسبا مع الظروف الاجتماعية المتغيرة . ولهذا فليس بمستغرب أن نسمع عن وجود عديد من الاتجاهات الدينية في المجتمع الغربي المعاصر كمحاولة للتكيف مع الظروف الجديدة للمجتمع <sup>(٣)</sup> .

---

(2) Berger, P., L., *The Sacred Canopy op. cit.*, PP. 22-40

(٣) انظر :

Guyau, M., *The Non-Religion of the Future : A Sociological Study*. N. Y. : Schocken Books, 1962.

ولا شك أن هذا قد صاحبه رد فعل وظهور عديد من الاتجاهات المحافظة أو التقليدية ، وكل هذا يعنى أن الدين كما يرى برجر ، فى خطر . ويعتقد برجر أن ما أصاب الدين فى المجتمع الغربى الحديث ، سوف يصيب أى نظام دىنى فى أى مكان آخر عندما يواجه التعددية والفردية ، والتصنيع والتغير السياسى . الا أن برجر قد غير من وجهة نظره هذه فى كتابه *A Rumor of Angels* (1970) فذهب الى أن تحليل الموقف المعاصر ، يبين بوضوح الموقف الخسوفى والتراجعى للدين فى العالم الحديث . ويؤكد برجر أنه من خلال نظريته الخاصة ومن خلال منظوره السوسولوجى ، أن الذين ان يستأصل من حياة الانسان . فقد تنفخ المفاهيم والتفسيرات الدينية وقد تلاشى أنظمة دينية ويظهر بدائل لها ، ولكن المسائل الدينية الرئيسية ، وحتى الاجابات الدينية لها ، سوف تبقى ببقاء الانسان .

وعلى الرغم من أن الدين يواجه فى المجتمع الغربى مشكلة القبول والتصديق الا أنه يلاحظ الانتشار الواسع للاعتقادات الخرافية والاقبال على الفلك والتنجيم . وفى دراسة أجراها برجر على المجتمع الانجليزى وجد أن نصف عينة البحث قد أشاروا الى أنهم يستشيرون العرافين ، وأن واحدا من كل ستة مبحوثين أدلوا بأنهم يؤمنون بالاشباح وأن واحدا من كل خمسة عشر مبحوث أكدوا أنهم رأوا الاشباح بأنفسهم . وهذا يبين أنه رغم انتشار العقلانية والامبريقية والنسبية الا أن عديدا من الناس ما زالوا يؤمنون بما هو غوى طبيعى ويشتركون فى البحث عنه وايضاحه . فخلص من كل هذا بان برجر يرى أن المشكلة أكبر من حاجة الانسان الى الدين ، فالانسان يبحث عن وجود نوع من الحقيقة اللانهائية والتي تتسامى بكل ما هو انسانى . والانسان فى بحثه عن هذه الحقيقة لديه بعض النماذج لمثل هذه الافكار من عالم خبرته اليرمية . فوجود هذه الاشارات عن الكسamy تساعد ، ليس فقط على فهم سبب استمرار الدين

منحصرة من انتميم و... و... . فنحنهم الذين يتعصب  
 زيادة الفجوة بين الرجل المادي ورجل الدين . ويتعصب هذا أيضا .  
 محاولة تحويل المفاهيم الدينية الى مبادئ وعقائد . وطالما أن الانسان  
 يستوعب اجتماعيا داخل نسق ديني فان الموضوعات ذات الاهمية المطلقة  
 تحدد كموضوعات دينية بواسطة الانظمة الدينية . فالفرد الذي ينتمي  
 الى تنظيم ديني معين يتقبل مبادئه وتقاليده ، وهذه العملية التطبيعية  
 تحاول أن تحول النموذج الرسمي للدين الى تصديق ذاتي . ولا نتوقع  
 هنا الملامة التامة ، فهذا لم يحدث تاريخيا ، كذلك فان رجال الدين نظرا  
 لتدسهم قد يكونوا مدركين لاهتمامات الرجل المادي . وعلى أية حال ،  
 فان النظام الديني كضرورة ، يجد نفسه منشغلا في الانشطة العلمانية ،  
 فقد يخضع لتنظيم بيروقراطي ، وقد يصبح جزءا من نسق اقتصادي  
 كبير في المجتمع ، وقد ينشغل بالانشطة السياسية الداخلية والخارجية .  
 كل هذا يجعل النظام الديني في موقف غير مناسب للمجتمع الحديث .  
 ولعل النتيجة الحتمية لهذا هو أن الافراد قد يبحثون عن تفسيرات بديلة  
 للحقيقة ، وبهذا يفقد الفرد انتماءه الديني . كذلك قد يساعد على هذا  
 الموقف أن الفرد قد يجد اختلافا بين ما يعلمه من الآباء وبين ما يمارس  
 من سلوك ديني . زد على ذلك طبيعة الحياة الحديثة وما تتميز به من  
 وجود مواقف اجتماعية مختلفة طبقا للتخصص في المهنة أو الطبقة  
 الاجتماعية أو محل الإقامة ... وهكذا . وبطبيعة الحال يؤدي كل هذا  
 الى زيادة الانشقاق بين النموذج الرسمي للتجربة الدينية وبين ما يمارسه  
 الافراد في حياتهم المادية<sup>(5)</sup> .

ولعل الخاتمة التي توصل اليها لكان مؤداه أن المعايير المميزة

(5) Luckmann, T., *The Invisible Religion op. cit.*, PP. 37-43, 58 73-74, 91, 94 104 116-117.

للانظمة الدينية التقليدية ، والتي أخذت الشكل الرسمي ، لا يمكن أن تستمر كمقصد للدين في المجتمع المعاصر . بمعنى آخر ، أن الدين لن يستمر في المجتمع الحديث لو استمر في شكله وأنظمته والأشكال التقليدية للتعبير عنه . ويرجع لكان هذا إلى عملية تنظيم الدين في نظام متخصص ، فهذا قد جعل من الدين واحدا من العديد من الأنظمة في المجتمع . وبالتدريج انحصر "دين في جانب الحياة الخاصة بالأفراد والجدير بالذكر أن الانظمة الدينية التقليدية ستظل كأحد البدائل المتاحة التي يختار الفرد من بينها نماذج للمعنى والارضاء المطلق . ويرى لكان هنا أن المسائل الدينية الرئيسية المتعلقة بالذاتية الفردية وكيفية مواجهة مشاكل الحياة والموت مازالت موجودة ، ولكنه لا يقصد هنا الدين بأشكاله التقليدية . فالألتجاه نحو الفردية والتعدد قد يؤدي إلى نتيجتين حتميتين ، أما الألتجاه نحو الاستقلال للشخصي وإلى اللا معيارية ، أو الانسحاب من الحياة العامة والانسواء إلى الحياة الخاصة . وما يقترحه لكان هو أن انتصار العلمانية والفردية على الأديان التقليدية سوف يؤدي إلى وجود ما يسمى بالدين غير المرئي *invisible religion* طالما أن الناس يعيشون حالة من اللامسيارية والاختلاف بالنسبة للمعايير المجتمعية أو يفقدون مسؤوليتهم بالنسبة للمجتمع الذي يعيشون فيه <sup>(٦)</sup> .

ولعل ما توجه إليه برجر ولكان من تفتت الدين التقليدي في مواجهة العلمانية وتطلب الفردية على المطلق هو ما حاول بعض المفكرين أن يجدوا له قاعدة تاريخية وهو ما يطلق عليه الدين المدني *Civil religion* . يرى بللا *Bellah* أنه على الرغم من أن الطلغية وانتشار العلمانية كان على حساب الأشكال التقليدية للدين إلا أن هناك نسقا موقفا أو

<sup>(6)</sup> *Johnstone, R., Jr., op. cit., PP. 332-333.*





تغير كاستجابة للنفس الاجتماعية . بينما استمر « الدين المجنم » مژديا وظائفه لغترات طويلة . والذكرة التي بتقدها وليميز هي أن دور :لمبادأة في أمريكا يجب ألا تتخلي عن قيمها الثقافية ، ولكن بالإضافة الى ذلك عليها أن تعمد القيم التي تحاول خلق حياة أفضل للمجتمع ككل . بمعنى آخر ، يرى وليميز أنه أراد الدين أن يعود لممارسة دوره التكاملي في المجتمع ، فان هذا يتضمن اضمحلال الصفة الطائفية للدين<sup>(8)</sup> .

ومن ناحية أخرى نجد أن هناك اتجاه آخر يمثلته أندريه جريلى يرى أن الدين النظامي ، خاصة في أمريكا لم يفقد وظائفه بحد . فعلى الرغم من أن جريلى يرى أنه سوف تحدث تغيرات عديدة في الدين بالأمريكا خلال الفترة القادمة ، إلا أنه يعتقد أن هذا لن يمس الاسس الهامة في الدين النظامي . بمعنى آخر فانه على الرغم من ترايد الاشكال الديموقراطية في التنظيم والسماح بوجود تنوع داخل الطوائف الدينية ، واستمرار الحوار بين رجال الدين وعلماء العلوم الاجتماعية ، إلا أن الدين سوف يظل بأشكاله التي تعودنا عليها الآن ، كما هو كقوة مؤثرة في المجتمع الأمريكي . وتتطوى فكرة جريلى على افتراضين أساسين هما : أن الانسان سوف يستمر في حاجة الى الدين ، أو بمعنى أصح ، سوف يستمر في مواجهة مشاكل تتطلب اجابات دينية ؛ كذلك فان الناس الذين لهم انتماءات مع جماعات دينية يحسن بانها تشبع رغباتهم وحاجاتهم سوف يستمرون في انتمائهم هذا . وهذا كله يعنى أن الدين النظامي سوف يستمر<sup>(9)</sup> .

(8) Williams, J., P., *What Americans Behave and How They Worship*. N Y Harper & Row.. 1969 PP 481-484, 388 491.

(9) Greeley, A., M., *Religion in the Year 2000* New York Sheed and Ward, 1969 PP 168 171 173

«أشراً» يشير إلى اهتمامات عالم الاجتماع الديني بمشكلة العلاقة بين  
 مدين والشباب المعاصر ، خاصة وأنه على مستوى العالم نجد اهتماماً  
 متزايداً من جانب الشباب بالبحث عن «بدائل» بديلة على حساب الأديان  
 التقليدية المتوارثة. ففي أمريكا مثلاً نجد اهتماماً بالأديان التي لها الطابع  
 الصوفي مثل البوذية أو الهندوسية . والسبب في هذا ، أن هذه الأديان  
 تتميز باتجاهاتها الذاتية في مقابل الاتجاه الجنيني للأديان التقليدية ،  
 فالإتجاه السائد الآن بين الشباب أنهم ليسوا في حاجة إلى من يعلمهم أي  
 شيء من الحياة ولكن ينبغي أن تعطى لهم الفرصة ليخبروها بأنفسهم .  
 ولهذا نجد العديد من الشباب في المجتمعات الغربية يحاولون الانسحاب  
 من الحياة العامة كمحاولة لغرفة أنفسهم أو التوصل إلى الراحة العقلية  
 والنفسية . وانتهى الأمر إلى ذلك التقني الواسع للانفصال الخلقى  
 والجنسي واستخدام العقاقير المخدرة بين الشباب ، ونجد كذلك اتجاهات  
 أخرى للشباب متمثلة في بعض الحركات الاحتجاجية أو المحافظة على  
 الأساليب المتوارثة من التراث أو الفكر الديني . بينما نجد جماعات أخرى  
 اتخذت من العنف سبيلاً لاهدافها الدينية كمحاولة منها للسيطرة على القوة  
 في المجتمع . هذا بخلاف الجماعات اللاصاحبة التي ترى أن الأديان وما  
 تحتويه تمثل نوعاً من المخالطات التي يجب أن يتجرد منها عقل الإنسان .

ومرد كل ذلك ، أن حركة الشباب ، على مستوى العالم ، تحاول  
 أن تميز نفسها عن كل ما هو متوارث أو تقليدي . ويفسر البعض هذا ،  
 الحركات الشبابية بأنها بمثابة ثقافة مضادة *Counter culture* للشباب  
 الذي يعد نفسه في موقف الحيرة في المجتمعات التي يعيش فيها سواء  
 بسبب عدم الرضا المعنوي الذي يواجهونه بعد التعليم أو بسبب استخدام  
 بعض الجماعات السياسية لهم كوسيلة للاعتراف بها أو بسبب الوعي  
 الكاذب الذي تفرضه عليهم أجهزة لعلام ووسائلها<sup>(10)</sup> . وهذه الثقافة

---

(10) Roszak, T., *The Making of Counter Culture*. Garden-  
 city N. Y. : Doubleday, 1968 P 16

المضادة نابعة أصلاً من عدم الرضا عن "الدين" الذي ينتقد، كما لا ينبغي أن يفتقر إلى الاستلزام التي يثيرونها ، فهذه الاجابات يجب ان نسمح بعدم الانساع أو عدم الاتفاق مع متطلباتهم . كل هذا يجعل من حركة الشباب حركة سياسية تحاول تغيير النسق ككل في المجالات التعليمية والسياسية والاقتصادية ، كل هذا يتم باسم الدين .

ولا شك أن هذا مجال حيوى لمالم الاجتماع الدينى . واهتمامه هنا ينحصر في دراسة أشكال الجماعات المكونة لهذه الحركات والنوعية الخاصة بالذين ينتمون اليها ، والاستلزام والموضوعات التي تحاول الاجابة عليها . وتجدر الاشارة هنا الى أنه قد تبين أن الذين ينتمون الى هذه الحركات معظمهم من الذين واجهوا مشكلات في تحديد ذاتيتهم في مجتمعهم ويحاولون ايجاد بدائل لهذا ، أو من بين الذين يبحثون عن الحب والقبول والانتماء ، وهى أشياء افتقدوها في حياتهم وعلاقاتهم الاسرية . وفى الانتماء لمثل هذه الحركات يجد الأشخاص علاقات بديلة افتقدوها بين أسرهم أو في مجتمعاتهم<sup>(11)</sup> .

من كل ما سبق نخلص الى الدين بمعناه الواسع لن يفتنى أو يفتر الاهتمام به ، رغم أن بعض تنظيماته وأنظمتها قد يمسها التدمير أو التعديل . فالدين لا يمكن أن يتساوى بتنظيماته أو بأشكاله ، ورغم هذا فإن هناك مرونة في شكل ومحتوى الدين حتى يواجه مشاكل المستقبل . حقيقة قد يكون الانسان أمام العديد من الاختيارات الا أن الانسان سوف يظل ينتمى الى « دين » معين . فالعلمانية ليست بديلا لاهتمامات

---

(11) Glock, C., Y., (ed.) *Religion in Sociological Perspective : Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont Calif. : Wadsworth, 1973, PP. 261-279

## ١٠ : الدوريات الأجنبية :

- ٩) Adams, C., C., "The Sonosis", *Muslim World*.
- 10) AL-Faruqi, I., R., "The Essence of Religions Experience in Islam", *Annalen*. Vol. XX No. 3. 1975.
- 11) AL-Faruqi, I., R., "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions" *Studia Islamica*, Vol., 28.
- 12) Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion", *Temenos : Studies in Comparative Religion* Vol.6.1970
- 13) Anderson, P., N., "Ascetic Protestantism and Political Preference", *Review of Religions Research*, Vol. 7 (1966) No. 3.
- 14) Ball, D., W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965) No. 4.
- 15) Bellah, R., N., "Civil Religion in America", *Daedalus* (Winter 1967).
- 16) Berger, P., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociological and Social Research*. Vol. 47. (July 1963) No. 4.
- 17) Berger, P., L., "A Sociological View of The Secularization of Theory", Vol. 1, (1966) *Journal for Scientific Study of Religion*.
- 18) Berthold, Fred, "The Meaning of Religions Experience" *Journal of Religion*. XXXII, 1952.
- 19) Blizzard, Samnel, "The Minister Dilemma", *Christian Century*, 73 (April 25, 1956).
- 20) Bouma, G., D., "Assessing The Impact of Religion, A Critical View", *Sociological Analysis*. Vol.31. (winter 1970) No. 4.

## المصادر

### أولاً : دوائر المعارف الأجنبية :

- 1) Bellah, R., "Religion : The Sociology of Religion", *International Encyclopaedia of Social Sciences*. N. Y. : Free Press 1968.

### ثانياً : الكتب العربية :

- ٢ - الخشاب ( أحمد ) الاجتماع الدينى : مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية ، القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠ .
- ٣ - الطويل ( توفيق ) قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، القاهرة ، مكتبة مصر : ١٩٥٨ .
- ٤ - العابد ( محسن ) ، مدخل فى تاريخ الاديان ، تونس ، دار الكتاب ، سوسة ، ١٩٧٣ .
- ٥ - النشار ( على سامى ) نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلهة ، الاسكندرية ، دار نشر الثقافة ١٩٤٩ .
- ٦ - دراز ( محمد عبد الله ) الدين ، محوث معهد دراسة تاريخ الاديان ، بيروت ، دار العلم ، ١٩٧٠ .
- ٧ - شلبى ( أحمد ) ، مقارنة الاديان ( ٤ اجزاء ) القاهرة ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .
- ٨ - غروية ( لويس ) قنواتى ( ج ) فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ( ثلاثة اجزاء ) ترجمة مبحى الصالح ، فريد جبر - بيروت . دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ .

- ٧) Adams, C., C., "The Sonosis", *Muslim World*.
- 10) AL-Faruqui, I., R., "The Essence of Religions Experience in Islam", *Numen*. Vol. XX No. 3. 1975.
- 11) AL-Faruqui, I., R., "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions" *Studia Islamica*, Vol., 28.
- 12) Allardt, E., "Approaches in the Sociology of Religion", *Temenos : Studies in Comparative Religion* Vol.6-1970
- 13) Anderson, P., N., "Ascetic Protestantism and Political Preference", *Review of Religions Research*, Vol. 7 (1966) No. 3.
- 14) Ball, D., W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, Vol. 25 (1965) No. 4.
- 15) Bellah, R., N., "Civil Religion in America", *Daedalus* (Winter 1967).
- ١٥) Berger, P., Luckmann, T., "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociological and Social Research*. Vol. 47. (July 1963) No. 4.
- 17) Berger, P., L., "A Sociological View of The Secularization of Theory", Vol. 1, (1966) *Journal for Scientific Study of Religion*.
- 18) Berthold, Fred, "The Meaning of Religions Experience" *Journal of Religion*. XXXII, 1952.
- 19) Blizzard, Samnel, "The Minister Dilemma", *Christian Century*, 73 (April 25, 1956).
- 20) Bourma, G., D., "Assessing The Impact of Religion, A Critical View", *Sociological Analysis*. Vol.31. (winter 1970) No. 4.

- 21) Calverley, E., "The Doctrines of the Arabian Brethren" *Muslim World*.
- 22) Carlton, F., "Technological Advance, Government, and Religion," *Sociology and Social Research* Vol. 41, (Nov., Dec. - 1956) No. 2.
- 23) Cohnman, W., "Religion and Nationality", *A. J. S.* Vol. XLIX (May 1944) No. 6
- 24) Colman, J., A., "Civil Religion", *Sociological Analysis* Vol. 3. (Summer 1970) No. 2.
- 25) Coleman, J., A., Civil Religion, *Sociological Analysis* Vol. 31 (1973) No. 2.
- 26) Cox, Harvey, "The New Breeds", *Daedalus* (winter 1967)
- 27) Davis, Kingsley., "Myth of Functional Analysis as a Special Method in Secology and Anthropology", *A.S.R.* (December 1954). n'ytflwdi'0Y
- 28) Derroche, H., "Areas and Methods of a Sociology of Religion, The Work of G. le Bras", *Journal of Religion*. Vol. XXXV (1955).
- 29) Ebersole, L., Religion and Politics, *Annals of American Academy*, No. 1960. Vol. 332.
- 30) Eister, A., W., "Research Method in Sociology of Religion" *Review of Religious Research*, Vol. 6, (Spring 1965) No. 3,
- 31) Eister, Allen, W., "Religious Institutions in Complex Societies: Difficulties in the Theoretic Specification of Function", *A. S. R.* 22 (August 1957) No. 4.
- 32) Engels, F., On the History of Early Christianity, *Die Neue Zeit*, Vol. 1, 1894
- 33) Etoops, J., D., "Religion and Social Institutions" *A.J.S.*, Vol. XVIII (May 1913) No. 6.



- 34) Fallding, H., "Secularization and the Sacred and Profane," *The Sociological Quarterly* Vol. 8 (1967) No. 3.
- 35) Finner, S., L., "New Methods for the Sociology of Religion" *Sociological Analysis* Vol. 31 (Winter 1970) No. 4.
- 36) Firth, R., "Process and Assumption in an Anthropological Study of Religion" *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 89, 1959.
- 37) Fichoff, E., "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism : The History of Controversy, *Social Research*, Vol. II, (1944).
- 38) Friedland, W. H., "For a Sociological Concept of Charisma", *Social Forces*, Vol. 43 (October 1964) No. 1.
- 39) Goody, J. "Religion and Ritual: The Definition and Problem," *B.J.S.* Vol. 12. 1961.
- 40) Gualtieri, A., R., "What is Comparative Religion Comparing : The Subject Matter of Religious Studies of Religion," *Journal For The Scientific Study of Religion* Vol. VI (April 1967) No. 1.
- 41) Guttman, L., "A Structural Theory for Intergroup Beliefs and Action", *A. S. R.* Vol. 24 (June 1959) No. 3.
- 42) Hertzler, J., O., "Religious Institutions" *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, March, 1948.
- 43) Hadden, J., K., and Heonan, T. "Empirical Studies in Sociology of Religion : An Assessment of the Past Ten Years" *Sociological Analysis* Vol. 31, (Fall 1978) No. 3.
- 44) Hodgson, M., "Modernity and the Islamic Heritage, *Islamic Studies*.
- 45) Horton, R., "A Definition of Religion and its Uses" *Journal of Royal Anthropological Institute*, Vol. 90. 1960.

- 46) Hudson, W.S. "Puritanism and the Spirit of Capitalism", *Church History*, Vol. XVIII (March 1949), No. 1.
- 47) Hvidtfeldt, A., "History of Religion, Sociology and Sociology of Religion", *Temenos*, Vol. 7 (1971).
- 48) Jeffery, A., "Present - Day Movements in Islam", *The Muslim World*.
- 49) Johnson, B., "Ascetic Protestantism and Political Preference in the Deep South," *A. J. S.*, Vol. LXIX (January 1964), No. 4.
- 50) Johanson, B., "On Church and Sect" *A. S. R.* Vol. 28 (August 1963).
- 51) Johnson, B., "A Critical Appraisal of Church-Sect Typology", *A. S. R.* Vol. 22 (Feb. 1957).
- 52) Khan, M., A., "A Diplomat's Report on Wahhabism of Arabia, Muslim World.
- 53) Kolb, W. "Images of man and Sociology of Religion" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol.1 (October 1961) No. 1.
- 54) Kitagawa, J.,M., "Theology and the Science of Religion" *Anglican Theological Review*. Vol. XXXI , No. 1 (1957)
- 55) Luckmann, T., "On Religion in Modern Society : Individual Consciousness, World View, Institution", *Journal for the Scientific study of Religion*. Vol. 11 (Spring 1963) No. 3.
- 56) Luckman, Thomas, "On Religion in Modern Society" *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol.2.(Spring 1963) No. 7.
- 57) Mack, R., W., Murphy, B., J., and Yellin, S., "The Protestant Ethic, Level of Aspiration, and Social Mobility : an Empirical Test", *A. S. R.* Vol. 21 (June 1956), No. 3.

- 58) Maddox, G., L., and Fichter, J., H., Religion and Social Change in the South", *The Journal of Social Issues*, Vol. 17, (Jan, 1966) No. 1.
- 59) Mayer, A., J., and Sharp. H., "Religious Perfence and Wordly Success," *A. S. R.* (April 1962) Vol. 27.
- 60) Mens, R., L., Methodology For the Sociology of Religion : An Histroical and Theoretical Overview, *Sociological Analysis*. Vol. 31, (Winter 1970).
- 61) Mahmaassani, S., Muslim : "Decadence and Renaissance" *The Muslim World*.
- 62) Mullick, M. A. H., "The Challeuge of Modern Development Before the Muslim World-Cousidered in the Light of European and Islamic Cultural History", *Islamic studies*, Vol. 6 (1967) No. 3.
- 63) Nadel, S., F., "Two Nuba Religious : An Essay in Comparison, *American Anthropologist*. Vol. 57, No. 41(1955)
- 64) Nelson, Benjamin, "Is the Sociology of Religion Possible? A Reply to R. Bellah," *Journal of the Scientific study of Religion*. Vol. 9. (1970) No. 2.
- 65) O'dea, T., F., "The Sociology of Religion Reconsidered" *Sociology and Social Research*. Vol. 31 (Fall 1970) No. 3.
- 66) Parsons, T., H., Robertson, on Max Weber and his School". *Journal of Political Economy*, Vol. 43 (1935).
- 67) Parsons, T., "Review of Samuilsson's Religion and Economic Action", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 1 (Spring 1962), No. 2.
- 68) Parsons, T., "Capittlism in Recent German Literature : Sombart and Weber", Part II, *Journal of Political Economy* Vol. 37 (February 1929) No. 1.
- 69) Peapody, F., G., "The Socialization of Religion", *A.J.S.* Vol. Xviii (March 1913) No. 3.

- 70) Peter and Alice Rasse, "Parochial School Education in America" *Daedalus* (Spring 1961).
- 71) Pruyser, P., "Some Trends in the Psychology of Religion," *Journal of Religion*, Vol. 49 (1960).
- 72) Putney, S., and Middleton, R., "Rebellion, Conformity and Parental Religious Ideologies" *Sociometry* Vol. 24 (June 1961) No. 2.
- 73) Rahman, F., "Islamic Modernism, its Scope Method and Alternative" *International Journal of Middle East Studies* Vol. 1 (October 1970) No. 4.
- 74) ....., "The Impact of Modernity on Islam" *Islamic Studies*, Vol. 5 (1966) No. 2.
- 75) Reiss, P., J., "Science and Religion in the Evolution of Sociological Association," *Sociological Analysis* Vol. 31 (Fall 1970) No. 3.
- 76) Rhoades, D., H., "What Social Science Has Done to Religion", *Numen*, Vol. IX (Jan. 1962).
- 77) Rosen, B., C., "Race, Ethnicity, and the Achievement Syndrome" *A. S. R.*, Vol. 24 (February 1959).
- 78) Scmelley, W., F., "The Wahhabis and Ibn Sa'ud", *Muslim World*.
- 79) Seppanen, P., "Religious Solidarity as a Function of Social Structure and Socialization", *Tamara*, Vol. 2, 1966.
- 80) Shils, E., "Charisma, Order and Status", *A.S.R.*, Vol. 30 (April 1965) No. 2.
- 81) Shneider, L., "The Sociology of Religion : Some Aress of Theoretical Potential", *Sociological Analysis*, Vol. 3 (Fall 1970) No. 3.
- 82) Simmel G., "A Contribution to The Sociology of Religion", *A. J. S.* Vol. LX Part II (May 1955) No. 6.



- 95) Yinger, J., M., "Plurals, Religion, and Secularism", *Journal For the Scientific Study of Religion*, Vol. 6 (April 1967) No. 1.
- 96) Zahn, G., The Commitment Dimention "*Sociological Analysis* Vol. 31. (Winter 1970) No. 4.
- 97) Allport, G., *The Individual and his Religion*. New York : Macmillan, 1950.
- 98) Allport, G., "*Psychology, Psychiatry and Religion*. Mass Andover Newton Bulletin, Vol. XLiv (1952).
- 99) Alpert, H., "Duakheim Functional Theory of Ritual" in Nisbet, R., (ed.), *The New Nuns*. New York : New Nisbet, R., (ed.), *Emile Durkheim*, Englewood : Spesturm Books, 1965
- 100) Barronco, M, C (ed.) *The New Nuns*. New York : New American library, 1967.
- 101) Bellah, R., N., *Tokugawa Religion The Values of Pre-Industrial Japan*. Glenca, III : Free Press, 1957.
- 102) Bellah, R., V., "Civil Religion in America," in W. C. McLoughlin and R. N. Bellah (eds.) *Religion in America*. Boston : Houghton Mifflin, 1963.
- 103) Bellah, R., N., (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia* New York : Free Press, 1965.
- 104) Bendux, R., *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Garden City, New York : Doubleday & Company, 1962.
- 105) Benson, P., H., *Religion in Contemporary Culture*. New York : Harper & Brothers, 1960.
- 106) Benton, M., (ed.) *Anthropological Approach to the Study of Religion*. London : Tavistock Publications Limited 1968.

- 107) Berger, P. A., *Rumor of Angels : Modern Society and The Supernatural*. N. Y. : Doubleday , Company, Inc. 1969.
- 108) Barger, Peter, L., *The Sacred Conopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Dovbleday & Company, Inc. 1969.
- 109) Bianchi, E. C., *The Religious Experience of Revolutionaries*. New York : Doubleday & Company Inc., 1972.
- 110) Bowman, L., *The American Funeral : A Way of Death*. New York : Paperbook Library, 1964.
- 111) Bndd, S., *Sociologists and Religion*. London : Cellier Macmillan Puplishers, 1973.
- 112) Caird, E., *The Social Philosiphy and Religion of Comte*. Glasgow : James Maclehous and Sone 1885.
- 113) Charnay, J., *Islamic Culture and Socio-Economic Change* Leiden : E. J. Brill, 1971.
- 114) Comte, A., *The Positive Ph—ilosophy*. Trans. by H. Hartineau, 1853.
- 115) Davis, Kingsley, *Human Society*. New York : the Macmillan Company, 1949.
- 116) Devine, George, *New Dimentions in Religious Experience*, New York : Alba House, 1971.
- 117) Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. by J. W. Swain, 1915.
- 118) ....., *The Divion of Labour in Society*. Trans. by G. Simpson, 1947.
- 119) Eliada M., and Kitagawa, (eds.) *The History of Reli-*

- 120) Engels, F. *The Peasant War in Germany*, 1927.
- 121) ..... , *State of the Working Class in England 1844*, 1958.
- 122) Evans - Pritchard, E., *Theories of Primitive Religion*. Oxford : At the Clarendon Press, 1965.
- 123) ..... , *Nuer Religions*, Oxford Clarendon Press, 1956
- 124) Farber, M., *The Foundation of Phenomenology*. Cambridge, Harvard University Press, 1943.
- 125) Fichter, J., *Dynamics of A City Church*. Chicago : University Press. 1951.
- 126) ..... , *Social Relations in Urban Parish*. Chicago : University of Chicago Press, 1954.
- 127) Frazer J., G., *Magic and Religion*. 1944.
- 128) ..... , *The Golden Bough*, London : Macmillan, 1933.
- 129) Freud, S., *Totem and Taboo*, Trans.by A. A. Brill, N. : Moffat, Yard & Co. 1918.
- 130) Fromm, E., *Psycho-analysis and Religion* : New Haven Conn : Yale University Press, 1950.
- 131) ..... , *The Dogma of Christ*, 1963.
- 132) Geeter, C., *The Religion of Java*, Glencoe, Ill. : The Free Press, 1958.
- 133) Glock, C. Y., (ed.) *Religion in Sociological Perspective : Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont, Calif. : Wadsworth, 1973.
- 134) Glock, C. Y., "The Sociology of Religion", in Robert K. Merton and Others (eds.) *Sociology Today* New York : Basic Books, 1959, Vol 1.



- 135) Gonde, W., J., *Religion Among the Primitives*. N. Y. : The Free Press, 1951.
- 136) Gordon, A. I., *Social Relations in an Urban Parish*, Chicago : Chicago University Press, 1954.
- 137) ....., "*Jews in Suburbia*", (1959).
- 138) ....., *Parochial School : A Sociological Study*. Noterdam, Ind., : University of Noter Dam Press, 1958.
- 139) Greely Andrew, "*The Church and Suburbs*" (1959).
- 140) Greely, A., M., *Religion in the Year 1977*. New York : Sheed and Ward, 1969.
- 141) Green, R.W.,(Ed.), *The Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and its Critics*, Boston : D. C. Heath and Co. 1965.
- 142) Guyan, M., *The Non - Religion of the Future: A Sociological Study*. N. Y. : Schocken Books, 1962.
- 143) Harris, C. P., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*. The Hague, London : Mouton & Co. 1964.
- 144) Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jew*. Garden City, N. Y. : Doubleday, Anchor Book, 1960.
- 145) Herbrg, *Protestant, Catholic and Jew; An Essay in American Religious Sociology*. N. Y. : Doubleday Inc., 1955.
- 146) Hick, J., *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffe, N.J. Prentice-Hall, Inc. 1963.
- 147) Hill, M., *A Sociology of Religion*. New York : Basic Books, Inc., 1973.
- 148) Hobhouse, L., T., *Morals in Evolution*, 1951.
- 149) Hoult, T., F., *The Sociology of Religion*. New York : Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1958.

- 150) Hugel, B., F., V., *Essays and Addresses on Philosophy of Religion*. London; Dout, 1949.
- 151) IIsu, Francis, *Science. Religion and Human Crisis*. New York : Humanities, 1952.
- 152) Husayni, I., M., *The Muslim Brethren, The Cratest of Modern Islamic Movements* trans. by J. F. Brown and J. Rocy Beirut, Lebanon : Khayat's Colloge Book Cooperative, 1956.
- 153) James, W., *The Varities of Religions Exphrence*. N. Y. : Modern Library, 1937.
- 145) Johnstone, R., L., *Religion and Society in Interaction : The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs N. J. : Prentice Hall, Inc., 1975.
- 155) Johnson, P., E., *Psychology of Religion*. N. Y. : Abingdom. 1945.
- 156) Kashyap, B., J., "Origin and Expansion of Buddhism" in K.W.Morgan (ed.) *The Parth of the Buddha*. New York : Ronald Press, 1956.
- 157) Khlifa M., K., H., *Jewish and Islamic Contributions to the Study of Religion*. (Unpublished Ph. D., Disseration) Temple University (U. S. A.) 1976.
- 158) Kitagaw, J., M., "The History of Religions in America" in Eliade, M. and Kitagaue, J., M., *The History of Religions Essays in Methodology*. Chicago : The University of Chicago Press, 1959.
- 159) ....., *The History of Religions : Essays on the Problem of Understanding*. Chicago : The University of Chicago Press, 1976.
- 160) Kluckhon, Clyde, *Navoho Witchcraft*. Cambridge, Mass, Peabody Museum, 1944.

- 161) Kristenson, B., *The Meaning of Religion*. Trans. by J.B. G. Garman. The Hague, 1960.
- 162) Lea, R., S., *Freud and Christianity*, 1948.
- 163) Leuski, G., *The Religion Factor* (Garden City, N. Y. Doubleday, (1961).
- 164) Lepold Von Wiese and H. B. Becker, *Systematic Sociology* : N. Y. : Wiley, 1932.
- 165) Lerner, D., *The Passing of Traditional Society; Modernizing The Middle East* (New York: The Free Press, 1964).
- 166) Leslie, C., *Anthropology of Folk Religion*, New York : Vintage Books, 1960.
- 167) Lewis, H. D., and Stater, R., L., *The Study of Religions Meeting Points and Major Issues*. Baltmore: Penguin Books, 1966.
- 168) Levi Strauss, C., *The Savage Mind* Chicago, London 1965.
- 169) Lincoln, C., E., *The Black Muslims*. Boston : Beacon Press, 1963.
- 170) Lipset, S. M., and Bendix, R., *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley : University of California, 1960.
- 171) Lowie, R., *Primitive Religion*. N. Y. : Boni & Lweight, 1924.
- 172) Luckmann, T., *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Societies*. New York: the Macmillan Company, 1967.
- 173) Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe, Ill : The Free Press, 1948.

- 174) Manning Nash, *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma*. N. Y. : John Wiley, 1965.
- 175) Marx, K., "Critique of the Hegelian Philosophy of Law in Economic and Philosophical Manuscripts". 1944.
- 176) Marx, Karl and Engels, F. *on Religion*. Moscow Foreign Language Publishing House, 1957.
- 177) ....., *Anthology on Religion*, 1958.
- 178) McClelland, D., C., *The Achieving Society*, N. Y.: The Free Press, 1961.
- 179) McPherson, T., *The Philosophy of Religion*. London : D. Van Nostrand Company Ltd., 1965.
- 180) Merton, R., K., *Social Theory and Social Structure. Toward the Codification of Theory and Research*. N.Y.: the Free Press, 1957.
- 181) Mitchell, *The Society of Muslim Brethren*. London : Oxford University Press, 1969.
- 182) Moberg, D., O., *The Church as a Social Institution*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice - Hall, 1962.
- 183) Moore, J., M., *Theories of Religious Experience with Special Reference to James Otto and Bergson*. N. Y. : Round Table Press, 1938.
- 184) Mora, Jose, Ferrater, *Philosophy Today*, N. Y. : 1960
- 185) Nadel, S., F., *Nupe Religion*. Glencoe, Ill. : Free Press 1954.
- 186) Niebuhr, H., R., *the Social Sources to Demonstration-*

- 188) Nottingham, E., K., *Religion : A Sociological View*. N Y. : Randome House, 1971.
- 189) O'dea T., *The Mormous.*, Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- 190) ....., *The So..ology of Religion*, Englewood Cliffs, N. J. : Prentice Hall, Inc., 1966.
- 191) Otto, R., *The Idea of the Ho'y* Trans. by J W. Harvey. London : Oxford, 1946.
- 192) Pall, Solomon, *The Hasidic Community of Williamsburg* Glenso, III. : Free Press, 1962.
- 193) ....., *Religions Perspectiver of College Teaching in Social Psychology*. New Haven : Edward W. Hazen fau-ndation 1951.
- 194) Parsons, T., "Christianity in Modern Industrial Society" in E. Tiryakian (ed.) *Sociological Theory, Values, and Sociecultral Change*, Glencoe, III. : Free Press, 1963.
- 195) ....., *The Social System*. Glencoe, III. : Free Press, 1951.
- 196) Pfister, O., *Christianity and Pcar*, 1949.
- 197) Pratt, J., B., *The Pilgrimage of Buddhism and a Budd-hist Pilgrimage*. New York : Macmillan, 1928.
- 198) Radcliffe, Brown; A., *Structure and Function in Primitive Society* & Gleucoe, III. : Free Press, 1952.
- 199) ....., *Taboo*, Cambridge : Cambridge University Press, 1930.
- 200) Reo fortune, *Manus Religion*, Philadelphia: The Ameri-can Philosophical Society, 1935.
- 201) Riesman, D., et. al., *The Lonely Crowd* New Haven : Yale University Press, 1950



- 216) Swanson, Guy, E., *The Birth of the Gods : The Origin of Primitive Beliefs*. Michigan : University of Michigan Press, 1960.
- 217) Tawney, R., H., *Religion and the Rise of Capitalism : A Historical Study*. New York : Harcourt, Brace and World Inc., 1926.
- 218) Tillich, *Systematic Theology*. Chicago : the University of Chicago Press, 1951, (3 Vol.).
- 219) Toynbee, A., *The World and the West*. New York : Oxford University Press, 1958.
- 220) ....., *An Historian's Approach to Religion*, London: Oxford University Press, 1957.
- 221) Troeltsch, E., *The Social Teachings Christian Church*, trans. by O. Wyon, 1931 (2 Vols).
- 222) Turner, *Weler, and Islam*, London and Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- 223) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestations*. Trans. J. E. Turner. New York : Harper & Row, 1963 (2 Vols).
- 224) Vershof, P., H., "What is the Sociology of Religion" in J. Brothers, (ed.) *Readings in Sociology of Religion*. Oxford : Pergamon Press, 1967.
- 225) Vernon, G., M., *Sociology of Religion*. New York : McGraw Hill, 1962.
- 226) Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religion*. Ed. by J.M. Kitagawa. New York : Colombia University Press 1958.
- 227) ....., *Types of Religious Experience*. Chicago : University of Chicago Press, 1951.

- 228) Watt, Montgomery, W., *Islam and the Integration of Society*. Evanston, Ill. : North University Press, 1961.
- 229) Webb, C. J., *The Historical Element in Religion* London : Allen and Unwin, 1935.
- 230) Weber, M., *The Ancient Judaism*. Trans. by Gerth and Martindale, 1952.
- 231) ....., *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York : Macmillan 1964.
- 232) ....., *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. London University Books, 1930.
- 233) ....., *The Sociology of Religion*. trans. by E. Fischhoff, London : Methuen, 1965.
- 234) Williams, J., P., *What Americans Behave and How They Worship*. N. Y. : Harper & Row, 1969.
- 235) Wilson, B., *Religion in Secular Society*. London. C. A. Watts and Co., 1966.
- 236) Yinger, J., M., *Religion, Society and the Individual* The Macmillan Company, 1957.
- 237) ....., *Sociology Looks at Religion*. N. Y. : The Macmillan Company, 1963.
- 238) ....., *The Scientific Study of Religion*. London. The Macmillan Co. 1970.





# محتويات الكتاب

صفحة

تقديم بقلم الأستاذ الدكتور محمد عاطف غيث

مقدمة الطبعة الثانية

مقدمة الطبعة الاولى

## الفصل الاول

### ١-٨٤) الدراسة العلمية للدين

- ١ - تمهيد ... ٩
- ٢ - علم الدين ... ٧
- ٣ - الدراسة العلمية للدين ... ١١
- ١ ( التطور التاريخي للدراسة العلمية للدين ... ١١
- ب ( الدراسات الحديثة ... ١٦
- ج ( اعتبارات منهجية في دراسة الدين : مشكلة الموضوعية ... ٣١
- د ( مشكلة الفهم التكاملي للدين ... ٣٣
- هـ مداخل دراسة الدين ... ٣٥
- ٤ - الدين كموضوع للبحث السوسيولوجي ... ٤٢
- ١ ( سوسيولوجية الظاهرة الدينية ... ٤٢
- ب ( علم الاجتماع ، الدين ، وعلم الاجتماع الدينى ... ٤٧

- ج ( الأسباب التي أدت الى الاهتمام بالدراسة  
 السوسيوولوجية للدين" ... .. ٥٣  
 ٥ - امكانية وجود علم اجتماع ديني ... .. ٥٩  
 ١ ( اهتمام عالم الاجتماع بالدين ... .. ٥٩  
 ب ( المدخل السوسيوولوجي لدراسة الدين ... .. ٦٣  
 ج ( دعوى علم الاجتماع الديني ... .. ٦٩  
 د ( علاقة علم الاجتماع الديني بعلوم الدين الاخرى ... ٧٥  
 ٦ - خاتمة ... .. ٨٢

## الفصل الثاني

### التطور التاريخي لعلم الاجتماع الديني (٨٥-١١٧)

- ١ - تمهيد ... ٨٩  
 ٢ - الرواد .. ٩٣  
 أ ( أوجيست كومت : الدين وطفولة الانسانية ... ٩٣  
 ب ( هربرت سبنسر : الدين والمبدأ الحيوى ... ٩٦  
 ج ( جيمس فريرز : الدين والسحر والطبيعة ... ٩٨  
 د ( الايت شميدت : الديانات البدائية والتوحيد ... ٩٩  
 هـ ( هوبيرتس : الدين والاخلاق ... ١٠٥  
 و ( اميل دور كيم : الدين والعقل الجمعى ... ١٠٤  
 ٣ - اسهامات أخرى ... .. ١١٠  
 ١ ( هوبيرت وموس ، الشعائر والحياة الاجتماعية ... ١١٠

ب ) مالفنوفسكى : الجانب المحرى والعمل فى السلوك	
البداى	١١٠ ... ..
ج ) ماركس : الدين والوعى الطبقي	١١٢ ... ..
د ) ترولتشر : تصنيف للسالم الاجتماعى للكنائس	
المسيحية	١١٣ ... ..
هـ ) باريتو : نمبية الظاهرة الدينية	١١٤ ... ..
و ) لابراس : الاتجاه السوسيوجرافى فى دراسة الدين	١١٥ ... ..
٤ - خاتمة	١١٧ ... ..

## الفصل الثالث

### علم الاجتماع المينى عند ماكس فيبر ( ١ - ١٦٦ )

١ - تمهيد	١٢٣ ... ..
٢ - نظرية الاخلاق البروتستانتية	١٢٤ ... ..
٣ - الدراسات المقارنة للاديان	١٢٨ ... ..
٤ - نقاد فيبر	١٣٥ ... ..
أ ) اصل الرأسمالية	١٣٦ ... ..
ب ) الكالفنية ، التطهرية وروح الرأسمالية	١٤١ ... ..
ج ) العلاقة الطية	١٤٧ ... ..
د ) روح الرأسمالية	١٥٢ ... ..
هـ ) تطبيق	١٥٤ ... ..
٥ - التطبيقات الامبريقية لنظرية فيبر	١٥٧ ... ..
٦ - خاتمة	١٦٤ ... ..

## الفصل الرابع

### القضايا الرئيسية في تحليل الدين (١٦٧ - ٢٠٨)

١ - تمهيد	١٧١
٢ - مشكلة التعريف	١٧٣
٣ - جوانب التدوين	١٨٤
٤ - مشكلة التفسير	١٨٩
٥ - تأثير الأنثروبولوجيا على النظريات السوسيوولوجية المقترحة للدين	١٩٤
أ ( تمهيد	١٩٤
ب ( تأثير نظريات التطور	١٩٦
ج ( تأثير النظرية الوظيفية	١٩٨
د ( خاتمة	٢٠٤
٦ - خاتمة : الدين وحالة الإنسانية	٢٠٧

## الفصل الخامس

### الدين وأشكال المجتمعات

#### الصفحة

١ - تمهيد : الجوانب البنائية والوظيفية للدين	٢١٣
٢ - الدين وأشكال المجتمعات	٢١٦

٢١٦	١ ( النموذج الأول : المجتمعات البدائية وسيادة القيم الدينية
٢١٦	١ - نسق الاعتقاد
٢١٦	٢ - أنساق الفعل الدينى
٢١٧	٣ - التنظيم الدينى
	٤ - وظائف الدين
٢١٨	٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى
	ب النموذج الثانى : المجتمعات قبل الصناعية المتغيرة
٢٢٠	وسيادة القيم التقليدية
٢٢٠	١ - نسق الاعتقاد
٢٢١	٢ - نسق الفعل الدينى
٢٢١	٣ - التنظيم الدينى
٢٢٢	٤ - وظائف الدين
٢٢٥	٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى
	ج النموذج الثالث : المجتمعات الصناعية الحديثة والقيم العلمانية
٢٢٨	١ - نسق الرموز الدينية
٢٣١	٢ - أنساق الفعل الدينى
٢٣٢	٣ - التنظيم الدينى
٢٣٤	٤ - وظائف الدين
٢٣٨	٥ - تعقيب على استخدام المدخل البنائى الوظيفى

٢٤١	٣ - خاتمة : التداخل القائم بين هذه النماذج في مجتمعات العالم الحديث
-----	---------------------------------------------------------------------

## الفصل السادس

### التنظيم والسلطة الدينية

٢٤٩	١ - تمهيد
٢٥١	٢ - الشكليات الاجتماعية للتنظيم الديني
٢٥٦	٣ - الحركة الدينية والأشكال المتغيرة للتنظيم الديني
٢٦٠	٤ - أنماط التنظيم الديني وأنماط المجتمعات
٢٦٦	٥ - العلاقة بين أنواع التنظيم الديني وأنواع المجتمعات
٢٧٠	٦ - تأثير التنظيم الديني في المجتمع المعاصر
٢٧٣	٧ - السلطة الدينية
٢٧٦	٨ - الكارزما والسلطة الدينية
٢٨٢	٩ - خاتمة

## الفصل السابع

### التحليل السوسيولوجي للتجربة الدينية

٢٨٩	١ - تمهيد
٢٩٢	٢ - طبيعة التجربة الدينية
٣٠٠	٣ - عناصر التجربة الدينية

٢٠٠	١ ( المقدس .....	صفحة
٢٠١	ب ( المتقدرات والممارسات .....	
٢٠٢	ج ( الرمزية .....	
٢٠٣	د ( مجتمع المؤمنين .....	
٢٠٤	هـ ( القيم الاخلاقية .....	
٢٠٥	٢ - أشكال ومظاهر التعبير عن التجربة الدينية .....	
٢٠٥	أ ( التعبير عن التجربة الدينية في الفكر .....	
٢٠٨	ب ( التعبير عن التجربة الدينية في الفعل .....	
٢١٣	ج ( التعبير عن التجربة الدينية في الغنوية الجماعية .....	
٢١٥	٥ - التجربة الدينية والفرد : مشكلة الانتماء .....	
٢١٧	أ ( دور الدين في مواقف الازمات .....	
٢١٧	ب ( الدين كوسيلة للتكيف .....	
٢٢٧	ج ( الدين والعلم كإلياب بديلة للتكيف .....	
٢٣٠	د ( السحر والعلم والدين في نماذج المجتمعات المقتطفة .....	
٢٣٤	٦ - الدين والمجتمع : مشكلة المعنى .....	
٢٣٤	أ ( مشكلة المعنى بالنسبة للتجربة الفردية .....	
٢٣٨	ب ( مشكلة المعنى بالنسبة للمجتمع .....	
٢٤٢	ج ( التنعيرات الدينية للنظام الاجتماعي .....	
...	٧ - خاتمة .....	



## المجلد الخامس

صفحة

٣٤٩	... ..	تمهيد
٣٥١	... ..	٢ - الدين كعامل أساسي في التغيير
٣٥٢	... ..	٣ - دور الفكر أو القائد الديني
٣٥٤	... ..	ب ( دور الأفكار أو القيم الدينية )
٣٥٧	... ..	٣ - الدين كمعوق للتغيير الاجتماعي
٣٦٠	... ..	٤ - التنوير الاجتماعي أو التغيير الديني
٣٦٤	... ..	٥ - الدين والثورة في العالم الثالث
٣٧٠	... ..	٦ - خاتمة

خاتمة : مستقبل الدين

المصادر





رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية

٨١ / ٤٥٣١





Bibliotheca Alexandrina



0697225